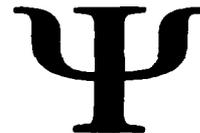




UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



01921  
107

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

DIVISIÓN DE ENSEÑANZA PROFESIONAL DE LICENCIATURA  
COORDINACIÓN DE PSICOLOGÍA SOCIAL

COORDINADORA: DRA. MA. EMILY TO SUGIYAMA

Señalar de Bibliotecas de la UNAM a título de formato electrónico e imprimir el contenido de este archivo según sea necesario.

NOMBRE: Victor Manuel Hernandez Ramirez

FECHA: 12 marzo 2003

*[Firma]*

# PSICOLOGÍA COLECTIVA Y FILOSOFÍA HERMENÉUTICA

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA  
P R E S E N T A:  
VÍCTOR MANUEL HERNÁNDEZ RAMÍREZ

DIRECTORA DE TESIS:  
MTRA. PATRICIA DE BUEN RODRÍGUEZ

REVISOR DEL PROYECTO:  
DR. PABLO FERNÁNDEZ CHRISTLIEB

UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO.

MÉXICO, D.F.



A

2003

EXAMENES PROFESIONALES  
FAC. PSICOLOGÍA.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos:**

**A Gabriela, mi esposa**  
en cuyo amor se renueva la vida cotidiana como desafío, lealtad y esperanza. Le dedico este trabajo que fue tejiéndose en su ausencia relativa, ausencia que ha sido ansiedad fructífera.  
Gracias por tu ternura solidaria.

**A Laura y Emilio, nuestros hijos**  
porque su aparición sigue siendo una insólita alegría, porque en su crecimiento reconocemos la gracia, gracia que nos sorprende en las luchas diarias.

**A mamá, Flavia, y mis hermanas, Irma y Margarita**  
mi familia de origen, mi pertenencia y una memoria que persiste

**A mi papá, Ángel, y mi hermano, también Ángel**  
memoria de complicidad, desencuentros y fe en la dedicación y el trabajo

**A mis maestros de la clínica psicoanalítica y el acompañamiento ético de quienes sufren en la afectividad enajenada: Ricardo Blanco, Felipe Flores, Ma. Estela Franco, Ada Luz Sierra, Miguel Ángel Zarco, Ricardo Cantú, Jaime Winkler y Yuyó.**

**A entrañables maestros de la psicología en la Facultad: Gracia Domingo, Patricia de Buen, Margarita Lagarde, Blanca Reguero, Héctor Lara, Josefát B., Paco, Carlos, Petra.**

**A compañeros cómplices y buenos amigos en la Facultad: Víctor Ramírez, Emy Rodríguez, Mcta, Alfredo, Cristóbal, Martha, Susana, Maru, Efrén.**

**A los amigos de la vida, de la juventud y de eso que pretendemos sea la adultez: Samuel Gallegos, Angélica Nava, Martha Muñoz, Laura Montejano, Gerardo Herrera, Emanuel Rodríguez, Rubén Montelongo, Israel Flores, Eva Domínguez, Amparo Lerín,**

**A mis amigos de Chicago, de ese sueño llamado Jubilee Economics Ministries: Tom y Grace, Pam y Lan, Lee y Juanita, Dan y Angélica, Aurelia y Connie, y a los que se suman al vínculo y el sueño con los hermanos indígenas de la Sociedad Civil "Las Abejas".**

**A las diversas personas que me ha sido dado acompañar, a fin de cuentas me ha sido también dado ser su aprendiz, en el ejercicio de la clínica psicoanalítica, la enseñanza y el ministerio pastoral**

**A Mauricio Beuchot, Ricardo Blanco, Miguel Ángel Zarco, Felipe Flores, César Avendaño, Esteban Cortés, Alfredo Tépo, Gerardo Nyenhuis, Pepe Alcántara, Juan Stam, Humberto Lagos Sch., José Míguez Bonino, Severino Croatto, quienes comparten la pasión por la ciencia y arte de la interpretación, la hermenéutica, desde diversas disciplinas y compromisos en las ciencias sociales, la filosofía y la teología. En todos ellos coincide ser maestros, amigos y colegas.**

**Con toda gratitud**

**Cuaresma de 2003**

B

**TESIS  
CON  
FALLA DE  
ORIGEN**

## **Introducción**

La producción científica implica exigencias configuradas a imagen y semejanza de la sociedad contemporánea, donde prima la noción de un crecimiento infinito, bajo criterios de calidad y con el objetivo de incrementar ganancias o justificar inversiones. En dicho contexto son raros los espacios y esfuerzos para la reflexión, ya no digamos generación, teórica. La psicología social sufre también la tensión de tales exigencias. Quizá ello explica la intensa producción e investigación reiterativa. Sin embargo, también hemos presenciado, en este contexto moderno y posmoderno, un sacudimiento en el campo teórico y una revisión crítica sobre la constitución de la psicología social. Para algunos pueden ser discusiones que, por parecer interminables, se consideran inútiles o bizantinas; para otros son cuestiones que requieren la interlocución y el diálogo. Es posible que se trate de una expresión de cambio o transición en los modelos teóricos que utilizamos para comprender la realidad. En el campo de la psicología social parecen emerger neoteorías que intentan lograr abordajes diferentes sobre nuestra comprensión y explicación de fenómenos y situaciones de la vida social. En parte pretenden ir más allá de los clásicos dualismos (sujeto—objeto, teoría—método, etc.) pero también procuran integrar las críticas que se han consensuado en las discusiones hacia la modernidad y su ciencia (la ideología, la implicación social de las ciencias sociales, la dependencia con los sistemas de producción, etc.). En los mejores casos son neoteorías que logran articular un nuevo modo de hacer psicología; es la intención de éste trabajo mostrar que la psicología colectiva es un modelo teórico que logra en medida significativa dicha articulación.

El trabajo sigue un camino de presentación del contexto más o menos reciente de la psicología social, enseguida se presenta el proyecto de la psicología colectiva de Fernández Christlieb; viene luego el método comparativo entre dicho proyecto y la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur. Al final una exposición de la última investigación de la psicología colectiva se conjuga con algunas conclusiones sobre su posible significación y sus tareas pendientes o lo que tiene de criticable.

Agradezco la disponibilidad del profesor Pablo Fernández Christlieb para tener acceso a sus trabajos inéditos o más recientes. La guía y apoyo de mi asesora, la maestra Patricia de Buen, ha sido valiosa e incentivante. Expreso mi agradecimiento a la Facultad de Psicología y a la Coordinación de Psicología Social por la formación recibida y la libertad para dar cabida a la reflexión y las inquietudes teóricas.

## Índice

	Pág
<b>Capítulo 1</b>	
<b>Psicología social y psicología colectiva: entre la disciplinaridad y la vida cotidiana</b>	
1. Psicología Social: problemática acerca de su constitución, contexto y crisis	1
Excursus: el capitalismo como contexto histórico social de la psicología social	5
La psicología social ante la (pos) modernidad	6
La(s) psicología(s) social(es) ante la crisis de la psicología social	8
2. La Psicología Colectiva de Pablo Fernández Christlieb	13
Una antropología como punto de partida para la psicología social y colectiva	14
De la antropología a la psicología social: textualidad acerca de la individualidad	17
La psicología colectiva de un siglo a otro: introducción extensa a su historia.	20
La Psicología Colectiva en su centro: el modo de mirar, el modo de conocer	34
La noción de centro y su negatividad	35
La noción de tercería o esa necesaria “trinidad epistemológica”	36
La noción de juego como estructurador de la realidad	38
La noción lenguaje–imagen	41
3. A modo de conclusiones: ubicación del quehacer disciplinario	48
<b>Capítulo 2</b>	
<b>Psicología colectiva y filosofía hermenéutica: la cultura cotidiana reinventa el pensamiento</b>	
1. Características de la filosofía hermenéutica de Ricoeur	51
2. Características hermenéuticas y no hermenéuticas de la psicología colectiva.	57
Características hermenéuticas: estructura del lenguaje y modelo de texto	58
Características hermenéuticas: la estructura de juego que apunta a la estética	61
Características hermenéuticas: lo icónico radicaliza la comprensión	62
Características no hermenéuticas: el yo que se conoce o la psicología (social) que se desconoce	63
Características no hermenéuticas: de la racionalidad al sentimiento	65
Características no hermenéuticas: ni sujeto ni intersubjetividad, sino colectividad y espacio del Espíritu	66
De la comprensión a la contemplación y la revelación	68
3. Trozos discursivos para imaginar un encuentro: hermenéutica de la colectividad o como comprender la vida sin salirse de la misma.	73
La historia del espacio y la narración del tiempo	75
La afectividad colectiva de Fernández Christlieb y los “temas psicológicos” en Ricoeur	81
La ciudad y la política en la psicología colectiva; la sociedad y la ética en Ricoeur	81
Epílogo provisorio	97

**Capítulo 3****Psicología colectiva: entre la comprensión, la generación teórica y la estructura de la realidad**

1. Conclusiones viables, puntos de llegada, de la Psicología Colectiva	98
El malestar de la psicología	98
Una psicología que no se aleja de la realidad sino que la imita	100
Una gnoseología afectiva, sensible o sentida	101
Una psicología del sentido y para el sentido	103
Una psicología que es absolutamente psíquica	104
La fuerza de lo político	107
La comprensión que ensaya en torno a la estructura de la realidad social	109
2. Nuevos rumbos, espacios de investigación inédita en la Psicología Colectiva	111
La estructura espacial del lenguaje	112
La estructura mítica de la realidad: una topología psíquica	118
La estructuración histórica de la psicología: una versión psíquica de la historia	124
La estructuración psíquica de la naturaleza: la intimidad de las cosas	130
¿Una teoría psíquica de la realidad o una teoría realmente psíquica?	139
3. El horizonte de la Psicología Colectiva: entre la comprensión, la generación teórica y la estructura de la realidad.	141
<b>Conclusiones</b>	146
<b>Bibliografía</b>	152

# Capítulo 1

## *Psicología social y psicología colectiva: entre la disciplinaridad y la vida cotidiana*

### **1. Psicología Social: problemática acerca de su constitución, contexto y crisis**

La psicología social se constituye como una disciplina marcada por el conflicto o la tensión. En general la bibliografía ( J.L. Álvaro Estramiana, 1995; D. Páez, J. Valencia, J.F. Morales, B. Sarabia, N. Ursua, eds. 1992, M. Montero, coord., 1994) nos indica que la psicología social es un campo conflictivo tanto en lo metodológico como en lo teórico. Los conflictos metodológicos suelen colocarse en binas opuestas e irreconciliables: técnicas cuantitativas vs. cualitativas, método deductivo vs. inductivo, razón causal vs. predicado interpretativo, diseños experimentales vs. diseños realistas, acumulación del conocimiento vs. particularidad del objeto de estudio; de modo un tanto semejante hay discusiones críticas que suelen postularse como teóricas y que también se ordenan en pares opuestos: individuo vs. sociedad, estructuralismo vs. funcionalismo, explicación causal o correlacional vs. comprensión o sentido de interpretación, objetividad vs. subjetividad. Esta constitución polémica de la psicología social puede considerarse una dificultad en cuanto a definir su especificidad, como disciplina científica, otro punto de vista puede también considerar que su estructuración contradictoria o inestable le dificulta obtener una mayor fuerza o acumulación de capital en el ámbito de la producción científica. Pero otro punto de vista emerge de la crítica misma de la producción del conocimiento: como P. Bordieu (*Los usos sociales de la ciencia*, 2000) nos hace ver, para las ciencias sociales “*lo que constituye la especificidad del campo científico es que los competidores se ponen de acuerdo sobre unos principios de verificación de la conformidad a lo “real”, sobre unos métodos de convalidación de las tesis y las hipótesis; en síntesis, sobre el contrato tácito, inseparablemente político y cognitivo, que funda y rige el trabajo de objetivación*”.

Así entonces, las dificultades metodológicas y teóricas en la psicología social remiten a una *tensión inherente o esencial* de la psicología social (T. Ibañez, en D. Páez, op. cit., 1992) que tiene que ver con varias dimensiones presentes en su generación y comunicación: 1) hay una dimensión interpretativa que sobredetermina el uso de datos y teorías, dimensión que tiene un carácter metateórico y que es atravesado por el problema esencial de la interpretación; esto es inevitable en tanto es imprescindible el uso del lenguaje en la construcción de conceptos y en la comunicación y aceptación esperada en una comunidad científica. 2) otra dimensión es que dicho conocimiento,

que tiene como objeto fenómenos sociales, deviene sí mismo en un fenómeno social, de manera que tanto en su producción como en su comunicación hay una pertenencia (y dependencia) a los fenómenos sociales que pretende estudiar; en otras palabras es una disciplina histórica y al operar sobre fenómenos que también lo son emerge una problemática de confusiones y distinciones socialmente constituidas, o para todavía usar otras palabras la psicología social estudia algo distinto a ella de lo que ella es parte al mismo tiempo. 3) Una dimensión más de la tensión básica de la psicología social es que su constitución se da en un ámbito *político*, donde el conocimiento y el poder se ligan: ya Bordieu ha hablado de cómo el campo disciplinar es un “contrato” tanto político como cognitivo; también Foucault ha dejado claro que el saber y el poder se constituyen mutuamente, de manera que los procesos de ordenamiento en el campo científico son análogos y codependientes con los procesos de ordenamiento del poder en la sociedad.

La psicología social, en su constitución disciplinar, expresa entonces una tensión en tanto tiene una dimensión política, y deviene ella misma parte del fenómeno social y tiene una dimensión interpretativa, por tanto tiene conflictos de interpretación en sus procedimientos de validación y definición. Sin embargo, esta tensión no es propiamente algo explícito o claro, aún cuando le sea constitutivo. El campo disciplinar de la psicología social, al igual que las ciencias sociales en general, tiene como una de sus características el que se constituya dando por sentado una serie de presupuestos (nociones básicas, sistemas de clasificación, etc.) que en sí mismos no se discuten y que configuran tradiciones en la historia social de una ciencia social. Esto lo sabemos desde las apreciaciones de Peter Berger y Thomas Luckmann (en su clásico *La construcción social de la realidad*, 1968) que nos hablan de que el conocimiento, en la vida social y cotidiana, tiene un sentido pragmático y por ello se objetiva como algo dado, algo que ha de operar irreflexivamente, en una especie de esquemas tipificadores. También lo sabemos desde las investigaciones de P. Bordieu (*Sociología y cultura*, 1990), quien habla de lo impensable, lo que no se discute o se da por sentado, en la constitución de un campo científico determinado; dicha característica tiene como condición una matriz de determinaciones sociales. Por eso lo que subsiste en la psicología social, y que se ha señalado como polémico o tensión inherente, no se problematiza en las definiciones introductorias y menos aún en las investigaciones que requieren soslayar tales cuestionamientos.

El problema de los manuales introductorios de psicología social es que están diseñados para supuestamente transmitir información antes que suscitar la reflexión vía la problematización. Por ello la psicología social se presta mal a dicho propósito. Como

ejemplo vemos que las definiciones son invariablemente ambiguas para precisar lo que la psicología social investiga: si investiga fenómenos sociales ¿es una sociología psicológica? O si investiga a individuos psicológicos que están adentro de tales fenómenos sociales ¿es una psicología sociológica? De fondo está la cuestión del binomio individuo – sociedad: ¿dónde está lo psicológico de una situación social o dónde está lo social de un sujeto individual? Una de las salidas más usadas es simplemente tomar una definición sin mayor preocupación por las cuestiones filosóficas o de crítica e historia de la disciplina, dado que siempre se puede apelar al pragmatismo de lo funcional en orden a un fin determinado, obviando las implicaciones críticas para el mismo funcionalismo. Dicha salida se aprecia mucho mejor en ciertas tradiciones de la psicología social, como lo es la vertiente americana.

Estas posiciones, que pueden ser tomadas como prácticas o mayormente preocupadas por aspectos operativos, con frecuencia ocurren de manera inconsciente, sin afán polémico y suponiendo que nada es más natural que ahorrarse problematizaciones de orden epistemológico. Ante tales actitudes vale considerar un agudo comentario de Emile Durkheim:

El inconsciente es el olvido de la historia. Pienso que el inconsciente de una disciplina es su historia; el inconsciente son las condiciones sociales de su producción ocultas, olvidadas: el producto separado de sus condiciones sociales de producción cambia de sentido y ejerce un efecto ideológico. Saber lo que se hace cuando se hace ciencia –lo cual es una definición sencilla de la epistemología– supone que se sepa cómo se han hecho históricamente los problemas, las herramientas, los métodos y los conceptos que se utilizan.<sup>1</sup>

Así entonces, la evasión de la crítica o problematización en torno a la constitución de la disciplina que llamamos Psicología Social no es algo inocuo, sino que tiene un sentido específico propio: opera como parte del proceso de ideologización de los instrumentos de objetivación del conocimiento. En otras palabras, hay un lugar importante para la psicología social dentro del proceso de producción e instrumentación del conocimiento en la sociedad tecnológica y de libre mercado: su explicación de fenómenos sociales y el uso de tales conocimientos tiene un sentido de instrumentalidad y des-conocimiento (evitar la autorreflexión). Dos precisiones se requieren aquí: 1) ello no implica que la disciplina misma, la psicología social, se someta siempre o mecánicamente a tal proceso

---

<sup>1</sup> *L'evolution pédagogique en France*, citado en Pierre Bordieu (1990) *Sociología y cultura*, Grijalbo, México.

de ideologización, sino que se trata de un proceso dinámico y polémico; 2) y también hay que admitir que *toda* ciencia social (y todas las disciplinas científicas en general) no puede evadirse de ese contexto y realidad del proceso ideológico instrumentalizador de la sociedad donde se inscriben. Nos han mostrado bastante bien los mecanismos de este proceso autores como J. Habermas (Ciencia y técnica como ideología, 1984; Conocimiento e interés, 1982), P. Bourdieu (Sociología y cultura, 1990, Los usos sociales de la ciencia, 2000), M. Foucault (Las palabras y las cosas), P. Ricoeur (Hermenéutica and the human sciences, 1980) o también de una manera más cercana a la psicología social autores como T. Ibañez (Aproximaciones a la psicología social, 1990, el conocimiento de la realidad social, 1989), M. Montero (Construcción y crítica de la psicología social, 1994) y P. Fernández – Christlieb (La psicología colectiva un fin de siglo más tarde, 1994). Más adelante habrá de retomar y argumentar el tema de la relación entre la constitución de una disciplina y el proceso ideologizador, especialmente en la crítica indicada en torno a la psicología social.

Si la psicología social se constituye polémicamente, en una estructura tensionada en diversos sentidos, entonces su identidad es en sí un problema. El problema se mira claramente cuando se quiere responder a la pregunta ¿qué estudia la psicología social?<sup>2</sup> Las respuestas son diversas: 1) estudia la conducta del individuo en su relación con el ambiente social, 2) estudia la interacción de dos o más individuos en el contexto social, 3) estudia la relación entre el individuo y la cultura, incluyendo procesos cognitivos<sup>3</sup>. Esto ha generado siempre una dificultad para su comprensión, dado que el objeto de estudio de la psicología social no puede acomodarse en el individuo en sí, pues se requiere algo más para que el adjetivo “social” se justifique. Ese *algo más* es lo que se coloca entre el individuo y otro individuo, o entre el individuo y lo que le rodea, que pueden ser más individuos o el ambiente o, para ponerlo más complejo, la estructura de algo que llamamos sociedad (y que puede denominarse cultura o cualquier otro fenómeno social). Por supuesto, la noción de individuo es en sí problemática y ha sido objeto de crítica<sup>4</sup>, pero lo verdaderamente importante es que el objeto de la psicología

<sup>2</sup> Jaime de León de la Mora (1990) señala la dificultad de responder a esta pregunta, “Psicología social. Una visión crítica”, en *Revista Mexicana de Ciencias políticas y sociales*, 34, 131, enero-marzo, FCPyS – UNAM.

<sup>3</sup> Cf. las siguientes obras introductorias de psicología social: Smith, Eliot R. Y Muckie, Diane M. (1997), *Psicología social*, Edit. Médico Panamericana, México; Myer, David G. (1995), *Psicología social*, McGraw Hill – Interamericana, México; Moghaddam, Pathali M. (1998), *Social Psychology*, W. H. Freeman and Co., New York; Alvaro Estramiana, José Luis (1995), *Psicología social: perspectivas teóricas y metodológicas*, Siglo XXI, México; Fischer, Gustave-Nicolas (1990), *Psicología social. Conceptos fundamentales*, Narcea, Madrid; Fischer, Gustave-Nicolas (1992), *Campos de intervención en psicología social*, Narcea, Madrid.

<sup>4</sup> Más adelante veremos la crítica de Fernández Christlieb hacia la noción de individuo, en su tesis de licenciatura, desde la cual irá constituyendo su Psicología Colectiva.

social pareciera carecer de una nominación propia, como si no llegara a una identidad digna de nombre propio. Hay, sin embargo, un sustantivo (derivado de un verbo) que ha logrado mejores resultados: *interacción*, la psicología social estudia la interacción entre individuos, en un contexto social o lo social está hecho precisamente de interacción. La noción (el nombre) tiene su valor, dado que hace posible salir del mundo interior de la conciencia, usualmente rechazado por su carácter subjetivo, y pasar a una dimensión externa: la conducta de un individuo que responde, se afecta, reacciona o interacciona con la de otro (que también es individuo).

Precisamente esta salida de lo interno a lo externo, de la conciencia a la conducta, de lo supuesto subjetivo a una supuesta objetividad, nos permite reflexionar sobre la crisis documentada de la psicología social. Dicha crisis es la misma crisis de la razón, de la razón científica, en la actualidad y específicamente en el contexto de la modernidad y posmodernidad. Vale la pena un cierto desvío, un breve excursus acerca del contexto histórico de esta crisis.

#### *Excursus: el capitalismo como contexto histórico social de la psicología social*

Se ha dicho, y dicho bien me parece, que las ciencias sociales surgen en el contexto de la sociedad industrial y capitalista<sup>5</sup>, como proceso de autorreflexión de la sociedad y también como formas de conocimiento que responden a las nuevas configuraciones sociales que implica el desarrollo del conocimiento: el capitalismo crea condiciones de vida cualitativamente distintas (mercantilización del trabajo, formas de producción en serie, tiempo de trabajo y tiempo de ocio, acumulación de la riqueza, la generación de dinero como fin en sí mismo) que se corresponden con la división de la vida entera en dos ámbitos excluyentes: *vida pública y vida privada*. Es la privatización de la vida del individuo, su familia y su alma, lo que hace aparecer un cierto tipo de subjetividad, la llamada *intimidad del individuo*<sup>6</sup>. En ese contexto tiene sentido el proceso de constitución de las psicologías interesadas por explicar y responder a las necesidades de ese individuo moderno<sup>7</sup> y también ahí se explica el predominio del empirismo

<sup>5</sup> Cf. Munné, F. (1982), *Las psicologías sociales marginadas*, Hispano Europea, Barcelona. También Avendaño Amador, César (1999), "Contexto histórico-social del surgimiento de la psicología", en Aguado Herrera, I., Avendaño Amador, C., Mondragón, C. (coords.), *Historia, psicología y subjetividad*, UNAM-ENEP Izacala, México.

<sup>6</sup> Avendaño Amador, *Ibid.* Es preferible decir que con el capitalismo surge una cierta subjetividad, la subjetividad moderna o individualista en el sentido moderno, que afirmar que el capitalismo genera la subjetividad.

<sup>7</sup> Es elocuente lo que dice Avendaño, apoyado en Marshall Berman (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México, "Al despertar, los hombres y las mujeres se miran en el espejo, piensan en el futuro, fomentan y establecen relaciones e incluso consideran y piensan sus propios cuerpos para hacer y hacerse preguntas, con una extraña mezcla de cuestiones económicas y metafísicas: ¿qué vale la pena en

(positivismo, el dato duro, la seguridad dada por el método *per se*) como forma única de conocimiento (dado que la producción científica tiene ineludibles analogías con la tecnificación y medición de la productividad del capitalismo).

Diversos autores han señalado cuidadosamente el impacto de esta modernidad en la constitución de la sociedad, particularmente en lo que atañe a la vida cotidiana (Berman, M., 1998) en tanto un desarraigo de formas tradicionales ligadas a la tierra y la agricultura o a las costumbres conservadas generacionalmente; es un impacto sobre la subjetividad, en tanto conciencia de un yo, la cual se vive fragmentada o contradictoria y ello tiene una relación importante con la visión de la vida y de sí que resulta del desarrollo de la ciencia<sup>8</sup>.

En el campo de la psicología social, la crítica ha dado lugar a importantes replanteamientos: consideremos brevemente un trabajo de Kenneth Gergen<sup>9</sup>. No es algo aislado el fenómeno de críticas y reorientaciones en la psicología social, sino que es un proceso que se explica en el contexto de los virajes en la comprensión del conocimiento y de la sociedad, dentro de los fenómenos llamados modernidad y posmodernidad. Por ello, Gergen considera que la modernidad es el contexto donde la psicología se ha constituido bajo, al menos, cuatro presunciones: 1) se asume que tiene un objeto de estudio básico que, ya sea *el comportamiento o la mente* es, en todo caso, algo unitario como materia de investigación; 2) y tal objeto de estudio es susceptible de revelar propiedades universales, lo que conduce a la aplicación y predicción empírica; 3) otra presunción fundamental es la de creer en métodos empíricos, y sobre todo de experimentos controlados, como la vía objetiva hacia el descubrimiento de la verdad; 4) finalmente, se asume que la investigación tiene una evolución progresiva y acumulativa de la investigación.

### ***La psicología social ante la (pos) modernidad***

Las características de la ciencia que derivan de la modernidad, en lo que conocemos como *positivismo*, noción ampliamente criticada y que parece haber hecho crisis en el llamado “giro posmoderno”. Gergen ilustra dicho giro contraponiendo cuatro proposiciones que desafían las presunciones positivistas: 1) el objeto de estudio es

---

la vida?, ¿qué es importante?, e incluso, ¿qué merece ser llamado real?, son cuestiones que asaltan a todas las conciencias”. *Ibid.*, p. 59.

<sup>8</sup> Peter Berger (1994) muestra claramente la relación entre una conciencia del yo fragmentado o roto y la visión científica del mundo en la modernidad, apoyándose en una obra de Robert Musil, cf. *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en una época de credulidad*, Herder, Barcelona.

<sup>9</sup> “Hacia una psicología posmoderna” en *Investigación psicológica*, vol. 1, año 1, 1991, México, pags. 97–109.

evanescente (y no una unidad monolítica ni una *noumena*), es decir está construido por discursos que, a su vez, corresponden a perspectivas y convenciones sociales; 2) la investigación sólo es posible si se comprende que ocurre en un contexto determinado y es determinada por el mismo (lo que pone en entredicho supuestas propiedades universales u ontológicas del objeto de estudio); 3) los métodos de investigación operan como artefactos o dispositivos que, a fin de poder ubicarlos en sus límites y alcances, ha de ser dejados de lado y reflexionados (crítica del método); 4) finalmente, en el giro posmoderno se reconoce que la idea (progresiva) del progreso en el campo del conocimiento no es sino una construcción narrativa (metarrelato) determinada y no una esencia correlativa a la búsqueda de la verdad.

El campo especializado que es una disciplina como la psicología refleja dificultades para precisar lo que investiga. En el caso de la psicología social la especialización se muestra a través de la proliferación de nociones que se multiplican y se muestran también vagas e imprecisas. Montero (1994) ha mostrado que dichas nociones (actitud, creencia, influencia social, opinión, estereotipo, incluso representación social) no sólo pueden estar indefinidas sino que también operan distinciones y construyen una realidad artificial de psicología social. En realidad, son nociones que remiten a lo mismo, a algo que contiene al mismo tiempo el afecto, la conducta y la cognición. En otras palabras, la complejidad de nociones y la multiplicación de líneas de investigación en la psicología social remite más a un proceso de saturación.

Esperando no caer también en una saturación, consideremos sucintamente lo que Tomás Ibañez (1994) llama “los cuatro mitos” de la modernidad (o mejor dicho de la cientificidad en tanto representación legítima de la realidad) y que son algo así como elementos constitutivos de la ideologización de la ciencia: 1) el mito del conocimiento válido como representación correcta y viable de la realidad, 2) el mito del objeto como elemento constitutivo del mundo, 3) el mito de la realidad como entidad independiente de nosotros y 4) el mito de la verdad como criterio decisorio. El conocimiento científico, como representación de la realidad o como traducción de ella escamotea el hecho de que dicho conocimiento se construye de modo convencional, relativo al hecho de que previamente se ha dado un proceso de consenso y decisión para representar una parte de la realidad. En cuanto al mito del objeto, como si el mismo fuera parte del mundo o la realidad, el problema no está en hacer una distinción entre sujeto y objeto o en pretender ejercer cierto control sobre la subjetividad, sino en olvidar que se trata de un procedimiento construido por el mismo sujeto y con características de subjetividad que afectan todo el proceso de producción del conocimiento; dicho mito impide

comprender que el conocimiento de la realidad se construye en una participación íntima entre sujeto y realidad<sup>10</sup>. El mito de la realidad independiente es la crítica del supuesto de que hay algo ahí, independiente del investigador y del conocimiento que genera su disciplina, esto implica toda una crítica filosófica y una reflexión acerca del hecho de que todo lo que podemos decir (incluso pensar) sobre algo, sobre cualquier aspecto de la realidad, puede hacerse sólo con lenguaje y, por tanto, a partir de construcciones sociales consensuadas a lo largo de procesos históricos. Por último, el mito de la verdad, nos dice Ibañez, tiene su trampa en el hecho de que la verdad como algo dado de modo definitivo sólo puede serlo desde lo absoluto o trascendente, algo que ya nos pone fuera del ámbito mismo de la ciencia y nos coloca en el campo de la teología y la filosofía; en realidad la verdad opera sobre criterios que se van consensando y constituyendo en un proceso inteligible que aceptamos como proceso válido de conocimiento acerca de la realidad. Ahora bien, el valor que tiene esta crítica proveniente del construccionismo reside en la posibilidad que nos da para ubicar la tarea de la psicología social. El mismo autor está consciente de que el asunto es más bien apuntar a un proyecto de psicología social:

[dado el papel decisivo que tiene el lenguaje] no se está afirmando que la realidad sea de naturaleza lingüística, ni que sea suficiente con cambiar el nombre de las cosas para cambiarlas. Lo que se está sugiriendo es simplemente que la producción de conocimientos psicológicos tanto por parte de las personas en el transcurso de su vida cotidiana como parte de los psicólogos en su quehacer profesional, contribuye a definir la realidad psicológica en el acto mismo de conocerla y hablar de ella<sup>11</sup>.

La cita permite ver que la crítica apunta a la re-definición de la disciplina en el sentido de responder a la cuestión más amplia de la crisis de la razón científica en la era posmoderna. En el caso de la psicología social, las alternativas son diversas.

### *La(s) psicología(s) social(es) ante la crisis de la psicología social*

En un informado escrito sobre la psicología social contemporánea, Ibañez (1994) nos presenta la situación de la disciplina de una manera panorámica, pero también llevando como interés la búsqueda de alternativas respecto a la crisis ya señalada. Revisa cuatro orientaciones, 1) la psicología dominante, sobre todo a partir de las producciones norteamericanas, 2) la orientación simbólica y etnometodológica, 3) la psicología social europea y 4) lo que Ibañez llama las corrientes alternativas. En el caso

<sup>10</sup> Al respecto son valiosas las clásicas investigaciones de Michel Polanyi (1962), *Personal Knowledge*, Chicago Press, USA, y (1966), *The tacit dimension*, Peter Smith, Massachusetts.

<sup>11</sup> Ibañez, Op. cit., p. 256.

de la psicología social académicamente dominante, es llamativa su evolución del conductismo reduccionista a lo que se conoce como *cognición social*, al punto de que algunos autores consideran más apropiado designar su objeto de estudio como “mente social”. Los tópicos que se abordan son tales como estereotipos, percepción social, self, etc.; la propuesta no es meramente un cambio en problemas específicos, sino en la antropología subyacente, que considera al ser humano como un “procesador de información” y a partir de ahí se desarrollan modelos sobre las estructuras cognitivas: esquemas, secuencias de eventos, inferencias sociales; otro énfasis que aparece ya hacia mitad de los setentas son las teorías de la atribución para la cuales la interacción incluye también la interpretación que se hacen de los estados emocionales de los otros y los efectos en la conducta de los individuos; otros tópicos de tales teorías son las inferencias sociales y el locus de control. La cognición social se considera un tipo de cognición específica, que tiene como características la presencia de emociones, estructuras cognitivas de tipo cultural, la presencia de consecuencias para los de más y un aspecto comunicacional; a pesar de estas características, sin embargo, los aportes en la tradición de la cognición social mantienen un sesgo individualista y mucho del sesgo del paradigma informático.

En cuanto al interaccionismo simbólico se halla una mayor concentración en tópicos que se relacionan con la vida cotidiana, con la realidad que está afuera de los laboratorios. Entre las orientaciones que se ligan al interaccionismo simbólico hallamos la etnometodología, cuyo programa, por decirlo así, considera los que los hechos sociales no existen con independencia de las prácticas cotidianas que los constituyen y, por otra parte, esas prácticas constitutivas se guían por categorías construidas en la experiencia subjetiva de las personas; la etnometodología opera sobre conceptos básicos tales como idexicalidad (expresiones que sólo tienen sentido pleno en circunstancias particulares de enunciación), intersubjetividad (la posibilidad que las personas establezcan un mundo común de significados compartidos) y reflexividad (el ser humano es capaz de tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y evaluación y por tanto puede actuar estratégicamente). Entre los conceptos que aborda la psicología social del interaccionismo simbólico está el self, quizá el concepto más subjetivo y fenomenológico; esta tendencia revalora los aportes de G. H. Mead y C.H. Cooley sobre el self como algo constituido en función de los demás, en la interacción con ellos.

Luego hallamos la psicología social europea, con un talante más crítico que la psicología dominante norteamericana, la cual ha sabido integrar de manera más habitual las implicaciones ideológicas que están presentes en todo planteamiento psicosocial; entre las aportaciones hallamos la teoría de la disonancia cognoscitiva en versión reinterpretada (las prácticas sociales cotidianas se constituyen por formas muy

específicas de sumisión ante la autoridad, la suma de ello conforma la ideología de las personas); aparecen críticas significativas a la teoría de la atribución; están los estudios sobre *marcaje social* (los mecanismos cognitivos y las regulaciones sociales son interdependientes y ello se demuestra en respuestas que pueden ser congruentes o conflictivas pero que están pre-sugeridas); un aporte sustantivo de la psicología social europea es el de las representaciones sociales, donde el nombre de Moscovici sobresale de modo notable si bien no es el primero ni único en desarrollar esta noción (que afirma que todo acontecimiento extraño es incorporado por medio de un anclamiento a un nombre o categoría ya existente o familiar, para luego ser objetivado en la vida cotidiana; Vg. el psicoanálisis, en Francia, percibido como la confesión católica); otro aporte son las teorías que se ocupan de la identidad social, derivados de preocupaciones como los prejuicios étnicos y los estereotipos sociales, lo que llevó a investigar fenómenos de discriminación intergrupala, la constitución de categorías grupales de identidad: se trata de procesos donde se hacen presentes formas tanto de asimilación como de diferenciación en la identidad grupal; también es un aporte significativo de la psicología social europea las investigaciones sobre la influencia minoritaria (que habla de la fuerza que tiene un grupo marginal pero que sostiene coherentemente una postura, creencia o comportamiento opositor), este aporte, donde nuevamente destaca Moscovici, se liga a intereses más amplios orientados a explicar el cambio social y, en particular, el fenómeno social de la conversión.

Finalmente, Ibañez (en capítulo aparte) clasifica las corrientes alternativas en cuatro bloques: a) teoría de la acción, b) orientación dialéctica, c) orientación hermenéutica y d) *construccionismo social*. Acompañemos sucintamente esta galería de investigaciones y aportes teóricos que, según Ibañez, pretenden dar alternativas a la crisis de la disciplina y de la razón científica en general. El primer bloque, a) teoría de la acción, tiene como antecedente los desarrollos de la escuela de Oxford y el segundo Wittgenstein, y recupera el papel de la intencionalidad en la explicación corriente de la vida cotidiana, para entonces concebir al ser humano como un agente propositivo, dotado de racionalidad práctica e implicado en actividades de construcción y desciframiento de significados: de ahí se asume que la psicología social tiene como tarea explicar las acciones humanas, entendiendo por acción todas las conductas dotadas de intencionalidad y de significación. Entre las investigaciones destacadas aquí hallamos la corriente etogénica (Rom Harré), que se propone identificar los mecanismos generativos de la conducta social y propone que las acciones sociales se engendran en un proceso de replicación a partir de conjuntos de reglas (las cuales caracterizan la cultura y han sido interiorizadas por las personas en el curso de sus interacciones sociales), por ello la conducta social se explica a partir de sus significados subyacentes

(Harré distingue conducta, considerada un automatismo, de acciones, a las cuales denomina autonomismo y se refiere a comportamientos cuya fuente de determinación son las decisiones y propósitos de las personas). Entre los aportes que Ibañez incluye como rubro teoría de la acción están las explicaciones cotidianas (los relatos que los propios actores sociales formulan para dar cuenta de sus conductas y las de los demás) y también el análisis del discurso, que se enfoca sobre las particularidades del lenguaje cotidiano, sobre las prácticas discursivas de los agentes sociales. Un caso especial es la aproximación retórica a la psicología social de Michel Billing, que Ibañez incluye en este bloque, aunque conciente de que no encaja plenamente aquí. El segundo bloque, b) la orientación dialéctica, considera que los objetos tienen una naturaleza relacional y sólo existen en esa relación recíproca (todo objeto de pensamiento es en sí mismo relacional), de ahí que se rechaza la dicotomía individuo–sociedad y el mundo social se conciba fusionado en un proceso dialéctico de relaciones creadas y recreadas; también se considera que “las cosas” no están constituidas de una vez por todas, sino que están en un proceso de devenir, por lo que consideran fundamental el aspecto histórico de los fenómenos sociales, esta perspectiva incluye la historia misma de la ciencia que pretende dar cuenta de tales fenómenos sociales. Otra línea que cabe dentro de la orientación dialéctica es el contextualismo, que considera que no hay realidades esenciales (ontológicas) sino que las prácticas sociales se sitúan históricamente en una totalidad contextual (la gente construye los contextos mediante sus discursos, sus relaciones y sus prácticas, a la vez que estos elementos están, ellos mismos, contruidos por el contexto); en el contextualismo el cambio, el movimiento, no es un accidente o momento particular sino parte constitutiva de toda realidad social y de una historicidad inherente. Hay dos autores que Ibañez coloca en el bloque dialéctico, Anthony Giddens y Jurgen Habermas, pero que en buena medida pueden ser considerados como parte del bloque hermenéutico, sobre todo Habermas; sin embargo sus propuestas son valiosas como teorías acerca de la constitución de la sociedad. Anthony Giddens considera fundamental abordar la vida cotidiana tanto estudiando la conciencia discursiva (lo que los actores sociales pueden decir) como la conciencia práctica (lo que no pueden traducir en palabras pero que conocen para desenvolverse en los múltiples contextos de la vida social) y entonces introduce una noción clave en su teoría: la doble estructura, que postula que las estructuras de los sistemas sociales se constituyen como resultado de las actividades de los sujetos, pero estas actividades se constituyen a su vez por medio de las estructuras sociales; las acciones y las estructuras son ambas estructurantes y estructuradas. Por su parte, Habermas ofrece una visión del estudio de los fenómenos sociales que permite concebir a las ciencias sociales como disciplinas con un potencial emancipatorio (porque hacen posible percibir las fuentes de determinación social y las

concepciones falsas). Con relación a las características de lo social, Habermas considera que lo que funda lo social es la actividad comunicativa, instaurándose así la comunidad de significados y perspectivas, donde la discusión y argumentación hacen posible que las prácticas sociales sean inteligibles. El tercer bloque, c) orientación hermenéutica, tiene que ver con toda una tradición que parte de Schleiermacher y Dilthey, pasa por Heidegger y llega hasta Hans George Gadamer, desarrollando toda una reflexión filosófica acerca del fenómeno de la comprensión que ha sido decisivo para las ciencias sociales. Schleiermacher y Dilthey, que pertenecen a toda una tradición romántica, idealista, sentaron las bases para distinguir dos procesos en el conocimiento de toda actividad y producto social: la explicación y la comprensión de la realidad (la actividad social es considerada por Dilthey de una naturaleza distinta a los objetos que investigan las ciencias naturales, porque tienen intencionalidad y operan bajo condiciones de conexión interna que hacen posible la trasposición, o comprensión, de la conciencia de un agente social sobre otro). La hermenéutica adquiere un viraje más radical con Heidegger, quien plantea que la tarea interpretativa no consiste meramente en un acto de conocimiento, sino que atañe a la estructura misma de quien busca el conocimiento, la estructura de la misma existencia; dicho planteamiento filosófico se relaciona con la noción de historicidad, que será más claro con Gadamer, y que está implícito en todo proceso de interpretación, donde la comprensión de la realidad social implica una copertenencia (una pre-comprensión [Vorverständnis]) histórica; esta copertenencia opera en un contexto dialéctico de distanciamiento y fusión de horizontes. Los aportes de la hermenéutica son importantes para todas las ciencias sociales y, por supuesto, para la psicología social; más adelante retomaremos a uno de los mejores exponentes de la filosofía hermenéutica, Paul Ricoeur, para hacer una comparación crítica hacia el campo de la sociedad. Regresando a Ibañez, el último bloque, d) la orientación construccionista, se alimenta de diversas fuentes (hermenéutica, orientación dialéctica, sociología fenomenológica, etc.) a fin de dilucidar los procesos mediante los cuales las personas consiguen describir o dar cuenta del mundo en que viven; la orientación construccionista tiene indiscutiblemente a una figura importante en Kenneth Gergen, quien junto con otros ha insistido en rechazar un supuesto realismo ontológico de las entidades que enuncia la psicología social (agresión, identidad, etc.) y, en cambio, el conocimiento es resultado de un proceso de comunicación social (“la verdad es el producto de la colectividad de los hacedores de verdades”, Gergen), por lo que la tarea de la psicología social tiene un interés orientado hacia la comprensión y la emancipación de las prácticas sociales. Finalmente, hay que decir que el mismo Ibañez se ubica en la tradición de una psicología social construccionista (y deconstruccionista) que pretende asumir las implicaciones de la crisis de la psicología social y de la

posmodernidad, pero es evidente también que se alienta la posibilidad de que las corrientes alternativas, por muy marginales que sean, puedan influir sobre la producción científica de la psicología social instituida.

También en América Latina se han formulado consideraciones valiosas sobre la crisis y necesaria reconstitución de la psicología social (Montero, 1987, 1991, 1994). Ahora bien, algo que aparece constantemente en estas consideraciones hechas por críticos latinoamericanos, que además incluyen siempre una crítica a los factores ideológicos inherentes a la producción científica, es la necesidad de formular un nuevo paradigma en el campo de la psicología social. Un paradigma que permita una reformulación sobre la misma constitución de la disciplina.

El asunto de una psicología social alternativa, o de un nuevo paradigma que la reconstituya, tiene implicaciones diversas en torno a sus fundamentos conceptuales y la comunicación posible con otras tradiciones. Estas implicaciones y la propuesta misma de una alternativa la hallamos en los trabajos de Pablo Fernández Christlieb.

## **2. La Psicología Colectiva de Pablo Fernández Christlieb**

No haremos una revisión exhaustiva de los trabajos de Fernández Christlieb ni abordaremos su trabajo como obra total en sí, sino como un proyecto que se va constituyendo en interacción con la psicología social y como una propuesta que es, a la vez, un reto para revisar críticamente la disciplina de la psicología social y también, pero sobre todo, una disciplina que pretende una identidad propia: a saber la Psicología Colectiva.

De entrada, hay que decir que los trabajos de Fernández–Christlieb bordean siempre muchas de las cuestiones señaladas previamente como crisis y búsqueda de identidad en la psicología social, pero también hay una búsqueda y un esfuerzo decidido a definir de otra manera la disciplina, al punto que su propuesta de Psicología Colectiva rebasa con mucho la mera intención de redefinir la psicología social. En otras palabras, el proyecto en que se inscribe Fernández Christlieb se mueve desde la disciplinaridad, en torno a la problemática de la constitución de la psicología social como disciplina científica, pero no se queda allí, sino que también se orienta y de hecho se mueve desde el principio en otro ámbito, el que tiene que ver con la vida cotidiana. Veremos, en éste capítulo, los trabajos esenciales de Fernández Christlieb acerca de los fundamentos de la psicología colectiva.

***Una antropología como punto de partida para la psicología social y colectiva***

El bordeo crítico en torno a la psicología social que hace Fernández Christlieb parte desde su misma tesis de licenciatura: *Crítica de una ficción: el individuo en la psicología social*<sup>12</sup>. Dicho trabajo pretende ser heterodoxo desde el inicio, no sólo en el contenido que se constituye asumiendo plenamente una crítica desde lo antropológico hacia diversos textos de la psicología social para criticar arduamente la noción de individuo que le es cara a la psicología social; también es un trabajo heterodoxo desde su forma, dado que el texto de la tesis inicia con tres largos apéndices para luego presentar como segunda parte la misma tesis. Los apéndices son 1) “Sobre los manuscritos económico–filosóficos de 1844”, que representa quizá un intento de ir al pensamiento primigenio de Marx, pero que sobre todo plantea los fundamentos de una antropología, es decir de una visión del ser humano en el sentido filosófico y es al mismo tiempo es una visión del mundo. 2) El segundo apéndice, “Sobre la ideología alemana”, que es el texto que inaugura la famosa metáfora de Marx sobre lo que constituye la ideología; es entonces un apéndice que plantea las condiciones sociales que hacen posible la legitimación y autopropagación de un orden dado [la sociedad capitalista] y que llamamos ideología. 3) El último apéndice “Sobre los Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)”, un tanto menos elaborado o explícito en comparación con los anteriores pero que hace un vínculo mucho más claro con respecto al tema del individuo y su presencia en la disciplina de la Psicología social; es posible que la confusión se relacione con el carácter transitorio que tienen los Grundrisse en la producción teórica de Marx<sup>13</sup>, pero como sea varios aportes aquí son valiosos: 1) se rompe con una postura “naturalista”, tanto en el sentido de una realidad “dura”, que existe en sí misma (como una noumena kantiana; por cierto antecedente filosófico del positivismo), en el sentido de una realidad ahistórica, atemporal, que perdura imperturbable a las circunstancias socio–históricas. Esta postura “naturalista” es propia de una psicología social deudora del positivismo, donde tanto los fenómenos a estudiar tienen esa constitución de dura como los mismos investigadores están ajenos (alienados) de toda consideración histórica. 2) Otro aporte valioso del punto de partida con Marx es que se rompe con un materialismo autodeterminado y separado del mundo de las ideas; tanto es cierto que las ideas son determinadas por la

<sup>12</sup> Coautor con Ignacio Martínez Gutiérrez y Hector Meza Aguilar (1980), Tesis de grado, Facultad de Psicología, UNAM, México.

<sup>13</sup> Según Enrique Dussel (1985) los Grundrisse representan la generación de las ideas más creativas de Marx acerca de la economía política y contiene todas las nociones fundamentales de El Capital, cf. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México.

vida (léase relaciones sociales constituidas por determinaciones económicas, que a su vez son siempre relaciones sociales) como su contrario: las ideas son fundamentales en la legitimación de una realidad dada, donde los poseedores de las formas de producción e intercambio favorecen la “reificación” de esa misma realidad<sup>14</sup>, es la ideología o el hecho de que una ilusión se convierta en realidad inobjetable. Ocurre que la producción teórica, incluyendo la de la psicología social, forma parte de ese proceso ideológico, tanto en un sentido de legitimación como en un sentido de ilusión<sup>15</sup>, y por ello se pierde de vista su función dentro del aparato institucional determinado a su vez por la realidad global capitalista (neoliberal, habría que decir hoy). 3) También es un aporte el considerar el capitalismo como parte de un proceso histórico, no tanto en el sentido esquemático y reduccionista que muchas veces ha tomado el marxismo, sino en esa necesaria comprensión ligada a la tarea reflexiva de las ciencias que tratan de explicar los procesos sociales; esto resulta aún más valioso hoy día, cuando el proceso de globalización se liga al llamado libre mercado y sus prerrogativas de modelo único e inevitable para toda sociedad; no sobra decir que la crisis de la psicología social señalada más arriba insiste en que la constitución de la disciplina requiere una reflexión sobre la condición histórica de su hacer y quehacer. 4) Finalmente, el aporte quizá medular de partir de una antropología marxista, en la tesis de Fernández Christlieb, sea que permite comprender la aparición del individuo en la sociedad capitalista tanto como determinado por el sistema de producción y las relaciones económicas (es decir, un individuo que existe porque hay sociedad y no es meramente un elemento de la misma) como un sujeto que participa polémicamente con la dinámica de dicha sociedad (por tanto es ineludible la dimensión política), incluso en el sentido de estar sujeto a las mismas fuerzas de producción e intercambio.

Ya en el cuerpo de la tesis se sigue la línea antropológica en un ensayo que articula reflexiones filosóficas<sup>16</sup>: se parte de nociones marxistas tales como conciencia, alienación, productividad, libertad y razón. No es el caso recapitular el recorrido de la tesis en su articulación antropológica, pero podemos señalar algunos puntos esenciales para ver como esto tiene pertinencia en la noción de individuo de la psicología social<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Para el término “reificación” en un sentido no precisamente marxista, pero útil aquí cf. P. Berger y T. Luckmann (1968) *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires. Pp. 117, 118.

<sup>15</sup> P. Ricoeur (1989) hace una valiosa distinción en ambas dimensiones de la ideología, siguiendo los escritos de Marx, dimensiones inherentes que pueden ser vistas como algo positivo y negativo a la vez; cf. *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona.

<sup>16</sup> Cabe decir que tales nociones son, tanto conceptos o categorías económico-sociales como filosóficos. Hablando de la elaboración teórica de Marx en los Grundrisse dice E. Dussel: “Marx ha desarrollado toda una ontología del capital, en estricto sentido filosófico, y en estricto sentido económico, *al mismo tiempo*, y con categorías que son estrictas en ambos campos epistémicos”, *Op. cit.*, pp. 347, 348, énfasis del autor.

<sup>17</sup> Una lectura atenta del texto de la tesis (género de textos que parece hecho para no tener muchos lectores) permite apreciar algunos puntos de lo más interesantes: la noción de vacío escamoteada en el

En primer lugar se desarrolla una noción histórica del ser humano. Esto va a implicar su dimensión histórica y la comprensión del proceso de vida social que se explica a través de los descubrimientos del marxismo (formas de producción y de enajenación del trabajo, generación de necesidades del capital [plustrabajo] y necesidades del consumidor, etc.); esto quiere decir que las determinaciones llamadas económicas son determinaciones plenamente sociales, en un sentido muy global dado que implica formas cotidianas de interacción, relaciones de poder micro y macrosociales y también percepciones del individuo con relación a su lugar en la sociedad.

En segundo lugar esta antropología marxista permite tener una comprensión crítica de la noción moderna de individuo, que es más bien individualismo y al mismo tiempo se la puede rescatar en la noción de individualidad, que remite a la singularidad del ser social. El individualismo corresponde al ser humano enajenado, enajenado no sólo del producto de su trabajo sino de toda característica singular, potencial creativa, y en su lugar aparece la uniformidad del individuo consumidor que, bajo la ideología del consumo termina creyendo que es único y más cuando posee aquello se le vende a todo mundo. La noción de individualidad, en cambio, se singulariza en el trabajo productivo que es libre, creativo, que tiene un sentido de transformación de la realidad y también de auto transformación. Esta producción implica mucho más que la generación de un producto comerciable (sea físico o intelectual) sino que incluye toda actividad que tiene sentido en la vida humana cotidiana.

En tercer lugar se trata de una antropología que convoca a una toma de posición. En ese sentido hablamos de que no se trata únicamente de un análisis, sino que reconoce su lugar en el proceso social en que se inscribe. Es por ello que a veces hay un tono de manifiesto, una declaración de principios o un llamado a unirse en determinada lucha. Esto es coherente con la militancia marxista, pero nos equivocáramos si lo redujéramos a ello: hay siempre algo poético en una postura que tiene como horizonte la transformación del orden presente. Se le puede llamar postura utópica, pero ciertamente las utopías que prosiguen son sueños que llegan a tomar palabras perdurables.

---

proceso de alienación, que anticipa el vacío posmoderno (crisis de la sociedad capitalista clásica. Otro punto: cf. con el artículo "espacio cotidiano-vacío finisecular"); la noción de idolatría, presente en Marx, que introduce la unidad entre material y espiritual en la relación del individuo con la estructura social, con el poder exterior. Curiosamente son nociones que apelan a una "espiritualidad" en la psicología, no en el sentido religioso, sino con respecto a una totalidad o unidad en la realidad social que no puede analizarse sin el recurso a una noción englobadora. Para Fernández Christlieb dicha noción será "el Espíritu...". No es descabellado vincular una especie de espiritualidad a Marx (Marx no era precisamente marxista), cf. E. Dussel (1994), *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella.

### ***De la antropología a la psicología social: textualidad acerca de la individualidad***

Si el punto de partida es la antropología ello se debe a que todo discurso científico implica una visión del ser humano. La psicología social, en los términos que hemos mencionado anteriormente como la tendencia dominante, refleja su antropología al considerar las relaciones sociales tal como se presentan, sin hacer una crítica del sentido común: *porque el sentido común son las relaciones sociales, y tanto ellas como todo lo que se aparezca a través de ellas tiene las características de una apariencia estable, universal, natural, perdurable*<sup>18</sup>. Esto, por supuesto, da cabida a una crítica aguda sobre el sentido común y sus características (dinámico pero antisubversivo, producto y generador de la coherencia social pero conservador, unívoco para definir la realidad [en binas, en opuestos: subjetivo/objetivo, falso/verdadero, blanco/negro] pero equívoco para comprenderla [porque la realidad es compleja, contradictoria, ficticia, poética]); dicha crítica cae directamente sobre la psicología social que entonces se constituye como la legitimación del sentido común y sus mecanismos de operación. Nuestro autores proponen, en cambio, un quehacer científico que parta de la dialéctica, entendida como un proceso de reconstrucción del mundo, siempre cambiante y también con contradicciones pero con posibilidades de síntesis y resolución; en otras palabras, la dialéctica pretende asumir que la realidad es siempre, excepto cuando la tratamos de explicar, una totalidad. La dialéctica, entonces, no es solamente una táctica metodológica, sino una antropología en sí, es decir una visión del ser humano y su lugar en el mundo<sup>19</sup>.

Ahora bien, la psicología social toma la palabra en los textos que la presiden y por ello la tesis de Fernández Christlieb revisa un cuerpo de publicaciones<sup>20</sup>, desde ciertos criterios de selección: que sean textos en español, que sigan un criterio unitario ya sea de un solo autor o de varios pero coordinados en dicho criterio y, ante todo, que sean textos introductorios en el sentido que breguen con criterios fundamentales acerca de la constitución de la disciplina.

<sup>18</sup> *Crítica de una ficción: el individuo en la psicología social*, op cit, p. 181.

<sup>19</sup> Todavía más: la dialéctica es un reflejo de la ambigüedad y la riqueza de sentidos que está presente en la realidad social y en ciertos lenguajes que pretenden comprenderla, cf. la nota acerca del término alemán *aufhebung*, típico en Marx, Hegel y Nietzsche y que designa la contradicción, la síntesis y algo más... (¿la (pos)modernidad?). Ibid., p. 188.

<sup>20</sup> En un texto posterior (1993), Fernández Christlieb dice que “el material fundamental de las psicologías social y colectiva es su escritura”, cf. “Las escrituras según la psicología colectiva versus la psicología social” en *La revista de cultura psicológica*, 1993, vol 2, no. 1, verano, p. 40.

El problema de fondo es la ambigüedad para precisar el campo de la psicología social, su objeto de estudio, su método de trabajo; en ese terreno, son cuatro las psicologías sociales posibles, dicen los autores: 1) una psicología social individualista psicológica, 2) una psicología social individualista sociológica, 3) una psicología social sociológica colectiva y 4) una psicología social psicológica colectiva. Pero, también señalan, son terrenos desigualmente explorados y poblados: en algunos se excede y en otros casi hay una total ausencia de investigación; la saturación está en el polo individualista y la carencia en el polo colectivo. Por ello, el análisis de los textos de la psicología social llevará a considerar dos grupos: 1) uno, el dominante en cantidad y legitimación científica, que se caracteriza por un concepto de hombre como *individuo-biológico-ahistórico-pasivo-vacío* y 2) otro, marginal y heterogéneo, que cuestiona la visión dominante y titubea para proponer una alternativa pero que llega a constituirse en una excepción<sup>21</sup>.

El análisis de los textos se conduce desde la perspectiva antropológica, es por ello que se percibe una noción de ser humano que se caracteriza por lo siguiente: ante todo los textos de la psicología social dominante tienden a obviar las definiciones esenciales sobre hombre, individuo, sociedad y, en cambio, se acentúan las prerrogativas de científicidad y rigor metódico; los textos de excepción (Asch, Beck...) suelen sembrar la sospecha de que lo importante para la psicología social está en otra parte, dado que el hombre subyacente en sus textos casi no tiene que ver con el de la vida cotidiana. Se niega o se escamotea, entonces, que haya una antropología filosófica, pero de hecho existe en los postulados subyacentes de la psicología social dominante. Tales postulados son: 1) el ser humano es un organismo; esto corresponde a una visión biologicista en el sentido de que se adjudica una animalidad al hombre ante la necesidad de evitar dar explicaciones sobre la singularidad del ser humano, 2) su noción de individuo es individualista, en el sentido que se define por oposición a sociedad y es un ente molar, aislado, que está enajenado de los productos de su vida social y que sólo en un segundo momento se relaciona con otros y con el mundo (medio ambiente). 3) Este mismo individualismo toma forma en conceptos tales como interacción, influencia social, dependencia e interdependencia, conceptos que tienen que ver con el sistema social capitalista que requiere la competencia, el consumo y, con ello, la auto reproducción de sí mismo como sistema que pretende constituir la sociedad. 4) Otra característica del

<sup>21</sup> Fernández Christlieb, Martínez Gutiérrez y Méza Aguilar indican su sorpresa de encontrar tales textos, que no son conocidos pero que están ahí, al alcance de la mano en las bibliotecas (o al menos en el index) y sin embargo casi no son leídos; tales textos se caracterizan por la presencia de una duda metódica, por el sentido de cuestionamiento y búsqueda dentro de la misma disciplina; también, se indica que generalmente son autores no norteamericanos o que pertenecen a una ideología de izquierda.

individualismo es su ahistoricidad, en el sentido que eterniza el presente del organismo y cuando mucho considera que no hay más historia que la vida de cada sujeto individual, a costa de escamotear toda la generación de la vida social de manera intergeneracional e institucional, lo que hace la historia de los pueblos o sociedades como algo más complejo y antiguo. 5) Si asumimos el individualismo de la psicología social, entonces el individuo es autosuficiente y aislado, la sociedad es por tanto un conglomerado de individuos y jamás cabe la posibilidad de comprender la existencia de la colectividad: la experiencia emocional que trastoca la vida cotidiana, los sentidos posibles de la belleza artística, las complejas e internalizadas relaciones de dominio y sumisión... El argumento del individualismo llega al punto máximo cuando se puede afirmar que, en la psicología social, lo que el hombre no tenga de individuo, lo tendrá de animal<sup>22</sup>.

Caben algunas consideraciones con respecto a este trabajo de tesis, que para efectos del proyecto de Fernández Christlieb anuncian algo de lo que más adelante tomará forma en su *Psicología Colectiva*. 1) Esta crítica a la psicología social no parte de meros argumentos epistemológicos, sino desde una postura más radical (más ontológica, para decirlo en los mismos términos filosóficos) que tiene que ver con una propuesta de reinención, de transformación de la sociedad; su recurso es el marxismo, lo que también es una opción ideológica y, si somos capaces de valorarlo más allá de los clichés, ello tiene mucho que decir sobre el papel de una disciplina científica en la sociedad y respecto al papel social del psicólogo. 2) La crítica fundamental es hacia la noción individualista del individuo, pero no se pretende eliminar al individuo para poner otra cosa en su lugar, sino que se propone reinventar la noción de individuo (aquí se menciona el término “individualidad”) buscando respetar la complejidad y totalidad de la vida social cotidiana; hay una frase que por sí misma resume y anuncia ese proyecto:

La puesta en entredicho del individualismo conduce a repensar tanto al individuo como a la sociedad en una forma que elimine la polaridad y todo tipo de oposición, de manera que teóricamente podamos alcanzar la frase que diga que *el individuo es la sociedad*.<sup>23</sup>

Será la *Psicología Colectiva* de Fernández Christlieb el proyecto cuya apuesta consiste en probar y sustentar exactamente esa frase<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> *Crítica de una ficción: el individuo en la psicología social*, op cit., p. 232.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 224, énfasis añadido.

<sup>24</sup> Adelantando la cosa, hallamos una interesante nota de Fernández Christlieb en su libro sobre la afectividad (1999), *La afectividad colectiva*, Taurus, Barcelona, que dice: que la “visión de la sociedad [hombre]” de la psicología colectiva es que “...la sociedad no tiene partes: cada parte es una sociedad”.

***La psicología colectiva de un siglo a otro: introducción extensa a su historia.***

Los trabajos que tematizan y detallan con mayor cuidado la Psicología Colectiva como disciplina<sup>25</sup> son, ciertamente, un extenso replanteamiento crítico sobre la tarea y sentido de la psicología social, sin embargo son también otra cosa: la propuesta de una disciplina que emerge de tradiciones marginales, cuya historia se ha ido recuperando tardíamente o cuyas voces han sido poco escuchadas. Entre psicología social y psicología colectiva coinciden algunos autores, se traslapan algunas historias y se impone como tarea común estudiar la realidad cotidiana que llamamos sociedad o mundo social. Pero las coincidencias no son similitud en modo alguno, dado que la psicología social usa otros términos y métodos, comprometida con la legitimación social de la ciencias, y recurre a otros nombres: “la psicología social es la disciplina de la conciencia asociada que utiliza términos como interacción, actitud, influencia, adaptación, siempre apellidados sociales”<sup>26</sup>. Por su lado, no siempre paralelo, la psicología colectiva, precisa Fernández Christlieb, se compromete con la cultura y recurre al lenguaje evocativo, intencionalmente ambiguo e inclusivo, y por ello su lenguaje será diferente al de la psicología social: “la psicología colectiva es aquella disciplina de la conciencia asociada que utiliza términos como espíritu comunicación, intérprete, sentimiento, símbolo, significado, sentido, imagen, público, privado, atmósfera, alma, mente, espacio, etc.”<sup>27</sup>

Pero esta cercanía y separación entre ambas disciplinas tiene su historia, la cual es una historia de la psicología colectiva rescatada en aras de su misma comprensión (¿acaso no es la historia la vía de la comprensión para toda identidad?). Eso es este texto más o menos definitivo, *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, al que su autor considera una extensa introducción a la psicología colectiva<sup>28</sup> y que podemos ver, de inicio, como la composición de una trama para contar y hacer su historia.

Esta historia inicia en el siglo antepasado, siglo 19, porque también dicho siglo vio afianzarse la división de la realidad en dualidades, de las cuales una muy importante es la separación en esfera pública y privada. Es el sistema de producción (capitalista,

<sup>25</sup> Entre los trabajos consultados están dos escritos que abordan los fundamentos conceptuales de la disciplina: *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, Barcelona, Anthropos, 1994, que sería el texto más o menos definitivo en torno a cuestiones epistémicas y sobre los fundamentos de una psicología cualitativamente distinta; el otro texto importante es “Psicología social, intersubjetividad y psicología colectiva”, en M. Montero (coord.), *Construcción y crítica de la psicología social*, Anthropos, Barcelona, 1994.

<sup>26</sup> *La psicología colectiva...* op cit., p. 11.

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 11.

<sup>28</sup> Cf. nota 114 (las notas son de suyo un *Ur-text*, por demás interesante) de *La afectividad...*, Op cit.

huelga decirlo) el que define a la esfera pública como la vida donde ocurre lo importante y que tiene derecho a llamarse social, y donde casi sólo cuenta la eficiencia y la expertez científica, mientras que la esfera privada se individualiza y se convierte en el espacio donde emerge la subjetividad (una cierta subjetividad, la moderna, hay que precisar) y con ella la psicología como el estudio de lo que esencialmente se considera privado: el individuo. Pero si la subjetividad moderna da pie a la psicología, quedan también las exclusiones: porque aunque se le niegue el carácter de social a toda una realidad cotidiana, ésta persiste en existir, aunque no acate la racionalidad científica, como lo dice Fernández Christlieb: “lo inexperto y lo subjetivo sin embargo existe... como por caso las lágrimas, la procreación, la plástica, los amoríos, la melancolía, la alegría, la ambición, la libertad de conciencia de explotar obreros o dicho de otro modo, el sentimiento de culpa por ser tan eficiente y objetivo a la hora de hacer que la fábrica produzca.”<sup>29</sup> La otra gran exclusión son las intuiciones teóricas de quienes asumen que se puede estudiar de otra manera la realidad, lo que Fernández Christlieb llama los pensamientos extravagantes: psicólogos que eran también filósofos (o al revés), que perciben que lo psíquico no tiene que ser necesariamente algo individual, que no temen considerar el conflicto (y por tanto la confrontación y la discusión) como elemento constitutivo de la disciplina, y que discernen que el centro de la vida social es la comunicación colectiva. El mismo siglo 19, en parte gracias a sus plazas de la ciudad, también verá robustecerse el fenómeno de las multitudes, configuradas por el espacio y llamadas a la protesta: es la encarnación del desorden, lo llama Fernández Christlieb; la mirada sobre la turba como movimiento de la rebeldía indica bien la resistencia de la psicología colectiva para adaptarse al conformismo o al status quo.

Es Gustave Le Bon con su *Psicología de las masas* (1895) quien permite apreciar a la masa como un ejecutante de la colectividad. La noción de masa tiene su contexto en el sentimiento de una crisis inminente a la vuelta del fin de siglo, un cierto pesimismo que considera a la masa como la irrupción del caos y la amenaza del desorden y que también la considera como expresión de la irracionalidad por antonomasia. Fernández Christlieb señala que diversos autores de la época escriben sobre las masas con semejantes ideas: Sighele en 1892, LeBon en 1895, Rossi en 1901, Ramos Mejía ca. 1900, Freud años más tarde, en 1921. Pero lo esencial es la supraindividualidad de la masa misma, sus cualidades que en modo alguno son la suma de las partes sino que expresan la existencia de algo que está en la sociedad y que está en los individuos, pero que no es equivalente a los mismos: el animal humano, la preponderancia de la imagen sobre la palabra, la fuerza del sentimiento como otra lógica a la de la razón; pero

<sup>29</sup> *La psicología colectiva...* Op. cit., p. 24.

también está presente la característica rebelde de la masa, que a pesar de que pueda ser tildada de irracional tiene una claridad para la revuelta. Desde allí se vislumbra su potencial de amenaza para el orden, ese orden impuesto por la lógica de la producción y la separación de la vida en pública y privada. Si para Fernández Christlieb la psicología de las masas es una primera configuración de la psicología Colectiva, debido a que encarna y hace posible hablar de la colectividad como entidad concreta, también adolece de cierta fugacidad, no logra sino una existencia efímera en el campo académico o, a lo sumo, deviene en una psicología ambigua donde la noción de masa se va confundiendo con otras nociones que ya hablan de otra cosa (muchedumbres, sociedad de masas, clases, pueblo, asambleas, etc.). Pero la psicología de las masas, y en particular Le Bon con todo y acusaciones de escritor ligero o hasta plagiarlo, tiene la virtud de hacer un discurso que no fragmenta su objeto de estudio, sino que respeta su carácter total y su dimensión cultural (sentimientos, imágenes). Si Moscovici considera a Le Bon como el fundador de una psicología colectiva, Fernández Christlieb percibe, ante todo, los rudimentos para una teoría general de la afectividad.

Hay tres tipos de producciones colectivas que a su vez se ligan a tres autores importantes: la cultura (Wundt), las representaciones sociales (Durkheim) y las opiniones públicas (Tarde). En el caso de Wundt, considerado padre de la psicología experimental por haber creado el primer laboratorio en 1879, su psicología de los pueblos<sup>30</sup> incorpora una noción más incorpórea, que Wundt llama pueblo y que Fernández Christlieb llama Espíritu: se trata de todo aquello que cotidianamente llamamos cultura: lenguaje, arte, mitos, costumbres, religión, magia y variados fenómenos de cognición. Es de llamar la atención que el llamado padre de la psicología experimental rechace la experimentación como vía para conocer la realidad simbólica que es la cultura; Fernández Christlieb sustenta que Wundt puede considerarse como un procurador de lo hermenéutico: “se está hablando, en total, de una metodología interpretativa... y hasta ensayística, que es precisamente lo que hace Wundt en su trabajo.”<sup>31</sup>; pero Fernández Christlieb también cree que el problema con Wundt es la larga duración de sus objetos culturales y la psicología colectiva parecía no poder esperar, porque expresaba un carácter más apremiante o vertido al presente. El segundo autor, E. Durkheim, multicitado autor en la sociología moderna, opone su noción de representación colectiva contra el marcado individualismo de la psicología de su época (presente no sólo en su época); Fernández Christlieb considera que Durkheim está proponiendo una psicología colectiva en una doble sentido: 1) cuestiona y problematiza

<sup>30</sup> Bosquejado en *Elementos de psicología de los pueblos. Bosquejo de una historia de la evolución psicológica de la humanidad*, citado en *Ibid.*, p. 44.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 46.

el falso dilema individuo – sociedad y 2) que la psicología no existe. Tomando el asunto con argumentos de autores posteriores (Vg. Moscovici) se aprovecha para llegar a afirmar que la Psicología Colectiva es toda la psicología y también toda la sociología. Pero en sí, la noción de representación social tiene el valor de producción colectiva en tanto designa los pensamientos y sentimientos, ideas e imágenes con que labora la espiritualidad sin que pasen por la conciencia individual; Durkheim hablará por ello de un inconsciente, lo que lleva a Fernández Christlieb a lidiar con la cercanía entre la psicología colectiva y el psicoanálisis: aunque sus inconscientes respectivos no sean lo mismo (para la psicología colectiva la conciencia colectiva consiste en lo inconsciente individual, lo que los individuos no saben lo sabe la sociedad; para el psicoanálisis, en cambio...<sup>32</sup>) ocurre que ambas disciplinas coinciden en ser interpretativas y trabajar con la vida afectiva. Claro está, la psicología colectiva se distingue del psicoanálisis en que no se queda sólo en la gente, sino que le sigue la pista a aquello que atraviesa a toda gente: la colectividad o el espíritu y, por ello, se ocupa de todo lo psíquico en todas partes: Vg. modas, ciudades, escritos, publicidad, costumbres, etc. Retomando las representaciones colectivas, Fernández Christlieb destaca que: 1) las representaciones colectivas de Durkheim no tienen causa ni efecto, sino que son algo completo en sí mismas, en su ámbito; 2) también tienen, las representaciones colectivas, un papel dual como protagonista y objeto colectivo al mismo tiempo, gracias a que implican objetos más inmediatos o abarcables en el campo de la producción cultural: inmediatos al presente y abarcables en un tiempo de duración más breve. La opinión pública es también una producción colectiva gracias a Gabriel Tarde, francés y profesor en la Escuela de Altos Estudios Sociales de París al igual de Durkheim, para quien la sociología era simplemente psicología colectiva. Para Tarde la opinión pública se hace de público y a éste lo crean los medios de comunicación, los periódicos por ejemplo, de manera que está hablando de una colectividad que no requiere de la concreción física de la masa, ni de su coincidencia emocional en el espacio de la plaza, para estar unidos en el pensamiento. Fernández Christlieb destaca la característica contemporánea y circunstancial de la opinión pública, lo que permite tener verla como un algo más cercano al centro de la psicología colectiva, algo más abstracto. Una producción colectiva menos ligada a lo empírico y más cercana al espíritu colectivo.

En las producciones culturales, precisa Fernández Christlieb, no se puede entrever lo que las genera, los mecanismos de la colectividad. Siguiendo con la historia, y encaminándose al centro de la Psicología Colectiva, Fernández Christlieb señala dos

<sup>32</sup> Bueno, no hablan exactamente de lo mismo, si a marcos teóricos nos remitimos. Otra cosa sería considerar si la materia de sus indagaciones (e incluso la retórica de su discursividad) realmente es algo diferente.

dimensiones de la relación colectiva: la conversación de lo político en la vida cotidiana y la socialidad que se expresa en formas e imágenes de socialidad. Primero, Tarde será quien destaque cómo la conversación es una relación de la colectividad, a partir de ahí lo insignificante para el dualismo público-privado, algo tan poco público como una conversación, deviene en algo fundamental: la conversación constituye la construcción del espacio público, de la opinión pública, trayendo así lo privado al ámbito público (o al revés) y mostrando que son una sola atmósfera: Tarde plantea una psicología política de la cultura cotidiana. Tarde no desconoce, dice Fernández Christlieb, la dimensión estilística de la conversación y por ello puede predecir que hay una especie de empobrecimiento en las conversaciones; esto se refleja en el aumento del tiraje de los periódicos y las cartas que entonces aumentaban, pero es un aumento sólo en cantidad y con formas ya muy reiterativas o gastadas. Segundo, si la conversación es paradigma de la relación colectiva entonces ha de poderse mirar desde la perspectiva de su forma y no sólo del contenido, así lo dice Fernández Christlieb: “la conversación no sólo se dedica a la política: también al coqueteo”<sup>33</sup>. El nombre importante aquí es Simmel, quien considera la socialidad como un arte y un juego, es decir una estructura que no se define por sus contenidos ni por sus fines ni sus productos: se definen por su inutilidad y el gusto de hacerlo (la conversación tiene “gusto”). Otra cosa importante que Simmel destaca es la cotidianidad como el espacio donde se despliega ese juego y arte que es la socialidad; una cosa más, importante también, es la introducción que Simmel hace de la afectividad: muestra que los factores que hacen la socialidad como juego y arte son factores ahí presentes pero inencontrables: “está en el guiño a mitad de una ironía, en la inclinación de la cabeza al saludar, en el café que se sirve a la visita y en el arreglo de ésta al visitar”<sup>34</sup>. Esta dimensión de la colectividad, la socialidad de Simmel, muestra un carácter estético, porque la afectividad colectiva consiste en imágenes y no puede explicarse con las reglas lógicas de la racionalidad, sino con las de la misma Estética. Ambas dimensiones de las relaciones colectivas, la conversación como generadora del espacio cotidiano (y de la realidad, tal cual) y la conversación como imagen afectiva, permiten casi tocar el centro de la psicología colectiva, o lo que parece serlo: la comunicación simbólica.

En el proyecto de la psicología colectiva (su historia) Fernández Christlieb considera esencial a George H. Mead, cuyo único libro, póstumo, aparece constantemente en su bibliografía<sup>35</sup>. Varios puntos se destacan como aporte del profesor

<sup>33</sup> *La psicología colectiva...* op cit., p. 59.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>35</sup> En la bibliografía de su tesis de licenciatura ya aparece la referencia: *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Buenos Aires, Paidós, 1972. Sin embargo, en ese texto no hay un comentario significativo sobre la importancia de Mead; en textos posteriores Fernández Christlieb le otorgará gran relevancia: muchas veces para fundamentar la psicología colectiva, pero también

de Chicago: 1) La unidad interactiva. Para Mead la experiencia social no puede abordarse desde el individuo, sino desde el acto social, que es un evento cooperativo, una conversación y, aún más, el mecanismo del gesto, que vale sólo cuando al menos dos participan y lo entienden; eso lo constituye como el objeto social esencial. 2) El significado colectivo refiere al hecho de que todo objeto social es significativo para los mismos participantes, no como un acto de conciencia ni fuera del campo de experiencia, sino como propiedad del campo interactivo completo; esta significación se da como un proceso sin que haya necesariamente una conciencia de ello, porque se trata de una significación no simbolizada. 3) El símbolo comunicativo. Cuando no hay conciencia de la significación se da una comunión, como en el caso de las masas, pero también se llega a simbolizar el significado; dicho significado se estabiliza y hace convencional en el símbolo, lo que hace posible que la comunión devenga en comunicación. Entonces estamos ya en el ámbito del lenguaje verbal, de las ideas que se comunican, del pensamiento que da cuenta en alguna medida de la afectividad de la experiencia colectiva. 4) El lenguaje y su reflexión. Es claro que Fernández Christlieb aprecia en Mead la riqueza de su pensamiento, una pensamiento cargado de semillas que germinan en importantes nociones acerca de la colectividad: un buen ejemplo son las ideas sobre el lenguaje que se sustentan en Mead: a) el lenguaje es reflexivo, es decir que en una conversación se habla con otro y también con uno mismo, lo que difiere del gesto, que no se autodirige (sólo en el pensamiento); b) el lenguaje otorga un dominio sobre la realidad, en el sentido de ser un instrumento que estabiliza los significados en símbolos, es la capacidad humana de enseñorearse sobre el mundo; c) el lenguaje, como conversación que es siempre con alguien y consigo mismo, constituye el pensamiento el cual no es otra cosa sino una conversación interior; d) otra cosa más (poniendo ideas de Mead junto a las de Tarde): también en la conversación opera ese sentido político y estético que subvierte lo privado para convertirlo en algo público: el público se hace de conversaciones y también está presente en un individuo que piensa y lleva un público dentro. 5) Los inventos del pensamiento. Por lo anteriormente dicho (lo que se piensa, no sólo nos lo decimos) el pensamiento nace en el campo interactivo y no adentro de nosotros, es decir que quien piensa se habla y también reacciona a sí mismo, es decir se objetiva y con ello toma realidad su individualidad, o sea que adquiere conciencia y autoconciencia. Es que el pensamiento inventa la identidad por esa conversación interior que es, pero esa conversación incluye de principio a tres y no a dos (porque el diálogo se inició desde antes), existe pues siempre un Yo, un Mí y lo que Mead llama un “Otro generalizado” (“el que otorga el lenguaje, las normas, los valores, costumbres y estilo

---

entresaca frases valiosísimas, ejemplo de ello, ya en plena producción teórica (cap. 3) es una frase que Fernández Christlieb toma de Mead para explicar el problema de hablar sobre la afectividad y su relación con la memoria, cf. nota 87 de su *La afectividad colectiva*, Op. cit.

desde los cuales el Mí se da cuenta valorativamente de las andanzas del Yo<sup>36</sup>). Las ideas seminales de Mead permiten a Fernández Christlieb llegar a conclusiones más radicales: la persona no tiene existencia empírica, existe en el aire y en la colectividad (puede decirse que varias personas caben en una), el proceso social que se llama Espíritu, permite concebir todo como una creación comunicativa, esto incluye a las cosas y la naturaleza, que también son creaciones comunicativas. A partir de estas ideas de Mead, infiere Fernández Christlieb, la Psicología Colectiva se constituye como una psicología de la construcción comunicativa de la sociedad. Concebir así a la psicología, evoca Fernández Christlieb, requiere una actitud cercana a la magia, la magia del mundo social cotidiano<sup>37</sup>.

Al llegar a Mead, dice nuestro autor, llegamos al centro de la Psicología Colectiva, es decir a un modo de abordar las cosas, a un punto de vista. Mirando desde dicho centro será posible entonces concebir la realidad y sus participantes. El siguiente hito son los marcos de dicha realidad: el marco del lenguaje y el marco de la memoria. En cuanto al primero, aquí Fernández Christlieb convoca a Charles Blondel, el lenguaje, se trata de un acuerdo colectivo sobre la realidad y por tanto es el espacio social en el cual existen las cosas conocibles o reconocibles. Ejemplos de que la realidad comunicable existe (de la realidad incommunicable *no sabemos decir qué*) en el lenguaje son 1) la percepción y 2) la afectividad y 3) la memoria. Respecto a lo primero, la percepción, ésta sólo existe dentro del sistema llamado lenguaje y por tanto la percepción es siempre algo colectivo, algo que consiste en incorporar objetos a categorías o representaciones construidas por el lenguaje y reconocidas de manera colectiva: “percibir es encontrar lo que ya se sabe”, dice Fernández Christlieb<sup>38</sup>. Pero los nombres también completan y adornan a las cosas percibidas, porque al designar una cosa la reinventan o le imputan características no presentes o no visibles, por eso mientras que la percepción es una domesticación de la realidad es también una humanización de la misma en el sentido que toda realidad lo es para nosotros y debe a la colectividad sus características distintivas y de semejanzas. De ahí Fernández Christlieb nos indica que la percepción se hace por las palabras, percibimos hablando y —cita a Ortega y Gasset— “el concepto corrige a los ojos”. El segundo ejemplo de que la realidad cognoscible existe en el lenguaje es la afectividad; eso que parece tan íntimo, tan individual está, en realidad, dictado por la cultura sentimental de la sociedad: muestra de ello es que cuando lloramos y nos sentimos solos o tristes, lo hacemos para otros, para un público; es la

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>37</sup> Estas ideas, que dejan la impresión de un cierto animismo (y que Fernández Christlieb no ignora), permitirán la concepción de “una versión psíquica de la naturaleza”, cf. nuestro 3<sup>er</sup> capítulo.

<sup>38</sup> *La psicología colectiva...* op cit., p. 89.

coincidencia de sensaciones, situaciones y expresiones que, colectivamente acordados, nos guían para aprender a sentir y nos muestran el poder de configuración que el lenguaje tiene sobre los sentimientos. El lenguaje, que evoluciona o se modifica generacionalmente, en sus múltiples formas de expresión (conversaciones, novelas, conceptos científicos, modas) va marcando qué sentir, cómo expresarlo y en qué lugares; por ello se pueden hablar de modas sentimentales dentro del marco del lenguaje. Un tercer marco de la colectividad es la memoria. En cierto modo, no se trata de otro marco de la colectividad, sino del mismo, porque tanto la percepción como la afectividad se dan como realidad cognoscible (creada) en el marco del lenguaje y el lenguaje es recuerdo: requiere un presente perdurable, que deje una huella y se transmita, que pueda usarse competentemente. Por eso la percepción y la afectividad (igual que el lenguaje) son memoria, en el sentido de que el lenguaje es memoria del pensamiento y memoria del sentimiento. Aquí, entonces, Fernández Christlieb recurre a un autor cuyo pensamiento tiene tanta importancia como Mead, se trata de Maurice Halbwachs. Veamos como se presenta el aporte de Halbwachs: las experiencias y los sentimientos de la subjetividad tienen un presente efímero, sin pasado ni futuro porque lo único que hay es una aparición y su desaparición. Esto es lo que Fernández Christlieb llama *el pensamiento rápido de la colectividad*, que es cambiante, descuidado, transformador e innovador; pero para que dicho pensamiento colectivo tenga identidad y continuidad requiere de memoria. Memoria y no historia, porque ésta última constata conductas o acontecimientos que se comportan como cosas físicas, un tanto ajenas a la experiencia cotidiana de la gente y también la historia se enfoca a los cambios o diferencias a lo largo del tiempo; en cambio la memoria se hace con la experiencia vivida y busca la constancia, todo aquello que hace una identidad porque con la memoria sentimos que somos los mismos de antaño. Ahora bien, esta memoria se hace con lo que se hace el pensamiento rápido, las experiencias y sentimientos, pero se tiene que estabilizar y ello se logra con un pensamiento lento; *el pensamiento lento de la colectividad* son objetos y convenciones, está en las normas, tradiciones y ciudades que se mantienen iguales en periodos largos de tiempo. Damos otro paso al comprender que la memoria, que nos habla de que la experiencia está depositada en los objetos, ocurre como un acto creativo en el sentido que toma la forma del pensamiento rápido: es episódica, irruptiva, innovadora. De esta manera, la memoria se constituye en el marco del pensamiento lento (objetos, costumbres, ciudades) pero toma la forma del pensamiento rápido (experiencias, sentimientos) formando algo que es un presente que conjunta todos los tiempos: pasado, presente y futuro. Hay dos objetos fundamentales que la colectividad ha creado y que son marcos de la memoria colectiva: las fechas y los lugares: las fechas son objetos sociales que permiten colocar la experiencia en un lugar

inamovible al cual se puede volver, ya sea un día, mes, año, hora, etc. Son huellas que permiten localizar las vivencias significativas, colocarlas allí y volver en cualquier momento a ese tiempo que no se mueve y que se llama calendario, horario, estaciones, etc. Pero no sólo sirven como lugar, las fechas mismas también determinan las características del recuerdo, por lo que un recuerdo de invierno siempre tiene algo de frío y uno de primavera algo de florido. Una característica más que tienen las fechas es que siempre contienen algo que pasó aunque no se recuerde nada: a fuerza pasó algo en ellas y por eso se puede recuperar una memoria olvidada, y si no hay memoria el recuerdo se inventa (conversando, tomando prestados otros recuerdos, imaginando), porque a fin de cuentas toda memoria es una recreación. El otro objeto social que es marco colectivo (pero que, de alguna misteriosa manera, es el mismo objeto, porque *el espacio es tiempo detenido*) es el espacio, el emplazamiento. Los recuerdos se colocan en lugares, en cosas que ocupan lugares, en muros y edificios que tienen una traza en el espacio. Por se puede decir que el pensamiento está metido en las cosas y espacios, porque el pensamiento cambia cuando se va de un aula a un café y porque precisamente se da otro pensamiento en los intersticios. De una manera genial (llena de un espíritu vivo, de un genio) Fernández Christlieb dice que *los lugares son un pensamiento de piedra*, por dos razones –añade–, primero porque las cosas son algo objetivo, externo, diferente al humor cambiante y, segundo, porque lo que más dura son las piedras, los edificios, las ciudades (y cuando ya no queda piedra sobre piedra, queda la traza de su colocación, la resistencia de la memoria frente al olvido).

Hasta aquí, resume Fernández Christlieb, el proyecto de la Psicología Colectiva se constituye en tanto disciplina con dos cosas fundamentales: 1) que todo, la realidad, está hecho de comunicación y eso es la intersubjetividad y 2) que hay un centro de la disciplina y este centro es una forma de mirar, un punto de vista, de donde se puede sostener que la manera de escribir, el estilo literario, es un recurso metodológico.

La historia continúa, en los tiempos en torno a la guerra mundial, en los Estados Unidos, con aquellos autores que llevaron la noción que *toda interacción es una colectividad completa o que cada interacción es un sociedad entera*, sólo que tales autores arrojaron sus teorías (o las disfrazaron, con fines de supervivencia) con el lenguaje empiricista o un aparente afán experimental, a fin de ser relevantes en el ambiente académico de las universidades norteamericanas. Los autores que pasan a la galería de la psicología colectiva son Kurt Lewin y su teoría de campo (hija de la teoría Gestalt), Muzafer Sherif y su psicología de las normas como esquema de referencia, Solomon Asch y sus investigaciones sobre grupo e influencia social, Hadley Cantril y sus análisis sobre la determinación del contexto. Ahora bien, toda esta diversidad de lenguaje se pueden enunciar de modo conjunto con el término *situación*, en el entendido

que una situación es una unidad de espacio, tiempo, objetos, intenciones, sentimientos, condiciones ambientales, etc. Jamás se puede considerar que algún elemento tenga existencia independiente afuera de la situación. Hay que ver que la construcción teórica de estos autores, como la de Fernández Christlieb, se hace en polémica con la tendencia atomizante de la psicología social dominante en el campo académico norteamericano, por eso Fernández Christlieb puede decir que si la sociopsicología fragmenta la realidad como método de análisis, la psicología colectiva de la situación reúne polaridades como método de pensamiento<sup>39</sup>. Siguiendo su pensamiento, entonces, se enumeran tres polaridades anuladas o disueltas: 1) Disolución, por el presente, de la dualidad pasado y futuro. Una situación es siempre presente, no existen el pasado ni el futuro, porque tales tiempos nunca están presentes en una situación determinada; en todo caso, el pasado existe como presente en el recuerdo actualizado por lo que es un pasado–presente, y el futuro existe como expectación o deseo, pero en ese sentido está presente y es asimismo un futuro–presente<sup>40</sup>. 2) Disolución, por lo psicológico, de la dualidad mente y materia. Como ya se ve, la noción de situación configura un todo que hace homogéneo todo lo que allí cabe, por lo que se difuminan las fronteras, al punto que todo es psicológico: en el sentido que cada acontecimiento, objeto, etc., está atravesado por las relaciones de significado que configuran la situación como totalidad; así se diluye la distinción mente / materia. Toda realidad, incluso lo que llamamos realidad física, en tanto tiene significado, es una realidad psíquica. 3) Disolución, por lo espacial, de la dualidad interior y exterior. En una situación dada, yendo adelante con sus características gestálticas, no se pueden separar el evento de su contexto, porque son como figura y fondo y resulta que el fondo, la atmósfera misma, es continuación o extensión de la figura. El concepto clave es el espacio, ámbito que ocupan tanto evento como contexto, figura y fondo, de manera que en el espacio de la situación quedan abolidas las distancias y no hay separación entre interior y exterior, no hay mundo de afuera y mundo de adentro. 4) Disolución, por la colectividad, de la dualidad pensamiento y afectividad. Una característica más de la situación, la interacción en su sentido más hondo, es que tanto la racionalidad como la afectividad se copertenecen: los sentimientos están dotados de una inteligencia y el pensamiento es un lenguaje que expresa un sentir. En el fondo, este monismo de pensamiento y afectividad nos habla de que las cosas del mundo tienen significados y son siempre una realidad simbólica. Es un cierto animismo en el sentido de reconocer que todas las cosas, atmósferas, el contexto,

<sup>39</sup> Ibid., p. 141.

<sup>40</sup> Esto recuerda de modo casi idéntico la solución que San Agustín propone al problema del tiempo, en el libro XI de sus *Confesiones*, en la llamada "solución psicológica" de la *distentio animi*, que sólo existe el presente y no existen, estrictamente hablando, ni el pasado ni el futuro: el pasado existe como memoria presente, el presente como atención presente y el futuro como expectativa presente, tres tipos de presente. Cf. Paul Ricoeur (1985), *Tiempo y narración*, Cristiandad, Madrid.

están dotados de pensamiento y sentimiento en conjunción con nosotros, porque eso es la colectividad: un mundo animado, humanizado, –podemos añadir– para bien y para mal.

Los psicólogos de la Gestalt en Estados Unidos, de la realidad como algo situacional, subrepticamente ponen en cuestionamiento las bases de la psicología social, es decir que objetan los presupuestos de la racionalidad científica que desdeña los afectos, la conciencia y el sentido de la vida, en pocas palabras refutan el pobre sentido de la vida social como algo instrumental<sup>41</sup>. La razón para estudiar otros sentidos estriba en que la situación es una estructura de significado, donde se da un proceso comunicativo que a su vez remite a una estructura de significación, a una configuración de la vida social: el sentido no se puede explicitar, sino que es aprehendido como imagen, como sensación, como una visión. Sólo después viene el discurso, el pensamiento y la racionalidad, en el lenguaje, pero toda situación tiene sentido y éste no es de orden lógico sino estético. Cuando aparece el sinsentido entonces ocurre que la estructura de los contextos y normas se tambalea y adviene un cambio radical, ya sea una revolución o la transformación de la sociedad.

Un capítulo penúltimo de la psicología colectiva son los aportes en torno a los modos de conocer, el centro de la misma psicología colectiva, que se ligan a los nombres de Moscovici, Billig y Gergen. Se trata de una re-aparición de la psicología colectiva: después de unas dos décadas de florecimiento de la psicología social, especialmente en Estados Unidos, y que coincide con el despliegue y afirmación de la llamada Guerra Fría. La década de los 60's en su final es de crisis para la sociedad y, por cierta fortuna, también para las ciencias sociales, incluida la psicología. Como coyuntura social en la historia de la ciencia, dicha crisis ofrece la apariencia de que algo inédito surge con, por ejemplo, la teoría de las representaciones sociales de Moscovici. Fernández Christlieb reconoce con justicia que el psicólogo rumano–francés revitaliza la Psicología Colectiva si bien anota que Moscovici no siempre da crédito a los autores de los cuales abreva y, por cierto, se adscribe al juego de la moda científica que pretende que todo lo ha inventado nuevo. Como sea, la noción de representaciones sociales es fundamental en esta historia de la psicología colectiva; y por si fuera necesario resumir de que se trata –dice Fernández Christlieb– entonces hay que anotar

<sup>41</sup> Sin embargo, dicha racionalidad positivista tomará revancha en las siguientes generaciones de psicólogos norteamericanos que (discípulos ciertamente de Lewin, Asch, Sherif, Cantril) siguieron investigando sobre influencia social, normas, grupos etc., pero ya sin el espíritu de la colectividad, sino desde la convicción de que la sociedad se puede dividir en individuos y la realidad es un fenómeno *per se*, independiente del investigador.

que las representaciones sociales son esa atmósfera social cotidiana que se constituye por símbolos que entre sí se comunican; dicha atmósfera se crea y recrea por procesos autoreferentes donde todo acontecimiento extraño se incorpora o se ancla a un nombre, a una categoría o paradigma que ya existe, es el proceso por lo cual cada objeto extraño se hace familiar. Es famosa, lo sabemos, la investigación de Moscovici sobre la representación social del psicoanálisis en la Francia de los 60's, que se categoriza en la imagen de la confesión católica. Fernández Christlieb añade dos observaciones valiosas sobre el concepto de la representación social: 1) primero, que ésta se hace de pensamiento lento, es decir de ese proceso de constitución de la memoria colectiva que consiste en la objetivación, la estabilización de toda experiencia en normas, objetos, espacios; porque de otra manera no puede haber lenguaje ni tradiciones que permitan la existencia de categorías que operen como representaciones sociales. 2) Segundo, si bien las representaciones sociales son lo conocido existente y sólo en ello puede caber lo que la sociedad se representa de modo familiar, sin embargo también existen los acontecimientos y objetos extraños, marginales o irruptivos que son, por tanto, extraños o ajenos a la sociedad y que, entonces, han de ser incorporados a lo familiar; para ello sirve el pensamiento rápido (lo que se representa socialmente, si ha de incorporarse es por medio de la experiencia, por el acontecimiento vívido y momentáneo que "siente" lo extraño). La teoría de las representaciones sociales, que remite a las tácticas del conocimiento cotidiano, puede también aplicarse a la misma disciplina y mostrar que también el conocimiento científico es una táctica, por cierto muy empobrecida en el caso de la sociopsicología. El caso es que emerge la conciencia que produce malestar: el investigador es también parte de la realidad social y por ello produce un conocimiento irrelevante en la medida que sólo está generando un discurso del sentido común, ideologizado (demostrar "científicamente" lo que el esquema discursivo cotidiano afirma con sus razones simplistas). Otra nota que a Fernández Christlieb no se le escapa es que la teoría de la representación social se hace siguiendo el formato de la empiria y sus tecnicismos, pero se configura a partir del estilo de escritura de Moscovici: un género literario que convoca a la familiaridad de lo conocido algo desconocido hasta entonces: el fenómeno del pensamiento colectivo que se forma entre tradiciones e innovaciones. Tampoco se le escapa a Fernández Christlieb anotar que el éxito de la teoría es algo desafortunado en sus consecuencias y que paga un reduccionismo como cuota de entrada al mundo académico establecido. Este proceso de incorporación de la teoría de la representación social de Moscovici se explica por otra teoría del mismo Moscovici: la influencia social, que postula que una minoría (que puede ser de una persona) ejerce una influencia transformadora en la mayoría, siempre y cuando tenga convicción, consistencia, paciencia y un estilo singular para presentar sus

planteamientos. Dicho proceso es el del pensamiento colectivo, donde el pensamiento rápido incorpora acontecimientos y objetos en el pensamiento lento. Fernández Christlieb narra a su manera este proceso de influencia como parte inherente al proceso de conocimiento de la realidad: *consiste básicamente en ponerle un nombre, la posibilidad nombrar, el poder nominativo, implica interferir en la categoría desde la cual se se va a poder percibir el objeto, porque un mismo evento, llamado de diferente manera adquiere diferentes características, porque ser "mártir de la paz" o "provocador anarquista" no es lo mismo aunque se trate de la misma persona*<sup>42</sup>.

A estas alturas ya son bastante audibles las voces que, a campo abierto entre las ciencias acreditadas, hablan del conocimiento científico como uno construido comunicativamente y que, a fin de cuentas, la realidad se construye desde la disciplina que la mira o, mejor dicho, el conocimiento es una interpretación dentro de una cadena y un campo polémico de interpretaciones. El discurso científico es también una estructura de significación que tiene la función de dotar de científicidad al conocimiento que genera. O, como lo diría Georges Devereaux, los métodos en ciencia tienen una función de contener (o al menos proveer de tal certeza) la angustia del investigador.

Dos cosas más, perspectivas sobre el modo colectivo de conocer la realidad, en esta fase de la psicología colectiva: la retórica del conocimiento de Michael Billig y el conocimiento como una construcción según Gergen. En el caso del primero, participante de la escuela de Bristol y discípulo de Tajfel, el aporte viene por el lado de la discusión como proceso básico para la generación del pensamiento colectivo (considerando que, más que la asimilación o generalización, es la confrontación y colisión de ideas lo que configura el proceso básico para generar conocimiento). Como antecesores y fundadores del pensamiento occidental Billig revisita a los pre – filósofos griegos llamados retóricos, maestros de la discusión que argumentan la verdad, y la construyen, según el punto de vista que los contrate. Fernández Christlieb resume así el aporte de Billig: *a) el conocimiento se gesta en el conflicto; b) el conocimiento es un acto público; c) el conocimiento radica en la comunicación; d) el conocimiento es el producto impersonal de una colectividad; e) el conocimiento consiste en un acuerdo*<sup>43</sup>. Si la realidad se hace de discurso, entonces importa la fuerza de la persuasión, que esto es lo que clarifica Kenneth Gergen, porque lo que cuenta es de que manera se gana la discusión en cuanto a las metáforas escogidas, el estilo de argumentación. Aquí es fundamental hacer la distinción entre contenido y estilo de argumentación, porque es

<sup>42</sup> *La psicología colectiva...* op cit., p. 168. Comillas en el original.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 173.

éste último, el estilo que es algo emotivo y estético, lo que determina la persuasión y también determina al contenido mismo. O sea que a fuerza de construirse un estilo de argumentación se construye el contenido de la verdad.

Esta ha sido un historia recuperada de la Psicología Colectiva. El proyecto de la psicología colectiva es su historia. Esto se aprecia en el siguiente esquema histórico<sup>44</sup>:

EL PROYECTO DE LA PSICOLOGÍA COLECTIVA		
Siglo 19	[LA REALIDAD PSICO – COLECTIVA]	subjetividad pública-irracionalidad grupal
	EJECUTANTES COLECTIVOS	<i>las masas</i> (LeBon, Rossi, Tarde)
c. 1900	PRODUCCIONES COLECTIVAS	<i>cultura</i> (Wundt) <i>representaciones</i> (Durkheim) <i>opiniones</i> (Tarde)
	RELACIONES COLECTIVAS	<i>conversación</i> (Tarde) <i>socialidad</i> (Simmel)
	EL CENTRO COLECTIVO	<i>comunicación social</i> (Mead)
1920 ss	MARCOS COLECTIVOS	<i>percepción, afectividad y memoria</i> (Blondel, Halbwachs)
1930 – 1960 ss	SITUACIONES COLECTIVAS	<i>interacción y gestalt</i> (Lewin, Asch, Sherif, Cantril)
1970 – 1980 ss	GNOSEOLOGÍAS COLECTIVAS	<i>representaciones sociales</i> (Moscovici) <i>retórica</i> (Billing) <i>construccionismo</i> (Cergen)
1990 ss	LA PSICOLOGÍA COLECTIVA UN FIN DE SIGLO MÁS TARDE	<i>{la sociedad no tiene partes: cada parte es una sociedad (Pablo Fernández Christlieb)}</i>

Es una historia que narra los escurrimientos, la persistencia tenaz de un espíritu que se llama colectividad y que no es otra cosa que la realidad que se conversa y que cuando se le quiere conocer es imposible hacerlo sin palabras. Por eso el mundo de las palabras que habitamos (o nos habita, mejor dicho) se estudia con una disciplina que admite que está también hecha de palabras, renunciando a la ilusión de una objetividad pelcada con la subjetividad. Sujeto y objeto son parte de lo mismo, una sola entidad. La psicología colectiva, insiste Fernández Christlieb, es una manera de mirar que, por cierto, también se mira a sí misma, mira sus puntos de vista en el sentido de que afirma que existe una interioridad colectiva. Si la psicología colectiva tiene una historia, entonces también tiene una epistemología.

#### *La Psicología Colectiva en su centro: el modo de mirar, el modo de conocer*

Lo que sigue en la obra de Fernández Christlieb, la 2ª parte de *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, es la articulación de una epistemología, si bien la historia reconstruida en la 1ª parte se inscribe en una tradición epistemológica que

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 18. Paréntesis cuadrados añadidos.

puede decirse cuando menos es una de tipo hermenéutico (en tanto reconoce que el conocimiento es interpretación y admite que el lenguaje es la encrucijada para todos los discursos con pretensión de verdad o de persuasión, como disciplina que busca comprender la realidad) y diciendo algo más, podemos adelantarle, la psicología colectiva de Fernández Christlieb está en una tradición epistemológica que se inscribe entre la analogía y la evocación poética de la iconicidad.

Hay varias nociones que, me parece, constituyen el fundamento epistemológico, o gnoseológico como prefiere llamarlo Fernández Christlieb, de la Psicología Colectiva y que son: 1) la idea de centro y su negatividad, 2) la noción de tercería o una trinidad constitutiva de toda realidad, 3) la noción de juego y realidad, 4) la noción lenguaje–imagen. Ahora bien, si hubiera que buscar una noción global o central a la disciplina ésta sería *el Espíritu*, que es lo mismo que colectividad o sociedad y que tiene un sentido múltiple, multívoco, y que, buscando una descripción más o menos adecuada, sería ésta que narra Fernández Christlieb:

Ciertamente, el Espíritu es ese ente flotante, ese medioambiente, clima o atmósfera al que nada es impermeable; ese aliento, ánimo o humor del que están hechos todos los objetos tangibles e intangibles que componen la sociedad. La sabiduría de las metáforas del lenguaje ordinario sabe que el Espíritu se respira, y por eso la gente tiene “aspiraciones” e “inspiraciones”, “desánimos” y “desalientos”, y el que se sale del Espíritu “expira”. Por lo mismo, se entienden con toda facilidad las referencias a “clima político”, “atmósfera cultural” o “aires de fiesta”.<sup>45</sup>

Como puede apreciarse, la noción del *espíritu* es una que tiene la ligereza tal, una liviandad tal, que puede moverse en torno a todo y atravesar todo: de ahí que pueda incluso llegar a hablar de los objetos concretos como conteniendo toda la sociedad, casi como una postura animista, con la diferencia que se trata de un lenguaje que trata de mostrar otra manera de mirar la realidad y está consciente de su cercanía con el animismo<sup>46</sup>. Dicha liviandad de espíritu hará posible intentar una interesante versión

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>46</sup> Aquí es valioso recuperar todo un párrafo sobre el sentido animista de la Psicología Colectiva:

Si el animismo puede entenderse, no evidentemente como la creencia de que las cosas inertes tienen vida, sino como el acto de teorizar, para efectos de una comprensión general, a los objetos del mundo como poseedores reales del significado que se les confiere, entonces la Psicología Colectiva de la situación, como la generalidad de la Psicología Colectiva, es en efecto animista. Ciertamente, la interrelación significativa, que es la esencia de una situación, atraviesa todos los objetos involucrados, como un pneuma, como un aliento, y entonces lo físico, lo material, las cosas, el contexto, la atmósfera se despiertan para convivir con los seres vivos en igualdad de derechos y deberes, con la misma capacidad de poseer pensamientos y sentimientos; objetos inertes y objetos vivos están alentados por el mismo espíritu. Esto que no es cierto desde un

psíquica de la naturaleza, que veremos en el tercer capítulo. Pero la misma noción del *espíritu* tiene un peso, una gravedad<sup>47</sup>, al menos en dos sentidos: primero en tanto que es una noción que asume la complejidad de la realidad como algo constituido en el lenguaje y su misterio de simbolización, significado y sentido; en otras palabras hablamos de toda la problemática de la comprensión que bien ha destacado la vía hermenéutica y que la Psicología Colectiva asume al construirse una epistemología del espíritu, es decir una epistemología que aborda el problema del pensamiento como parte misma de sus objetos de estudio. Un segundo sentido del peso que tiene la noción *el espíritu* es que hay una consistencia, una densidad, que deja la comprensión de la realidad desde la mirada de la Psicología Colectiva: es el peso de pensar o sentir o, mejor dicho, de copertenerse a esa misma realidad que se busca comprender. Hay otro sentido de peso para la noción de espíritu: dado que estamos hablando de epistemología, y que no se puede evitar el peso de la fama intelectual, digamos que Fernández Christlieb cita a reconocidos filósofos como Descartes, Dewey, Kant y Hegel para quienes el término es fundamental. A fin de cuentas, el sentido (o los sentidos) de esta noción central, *el Espíritu*, se comprenden más bien en la argumentación que Fernández Christlieb articula acerca del modo de conocer de la Psicología Colectiva y acerca de aquello que conoce; es decir que *el Espíritu* es algo que no se puede definir sino únicamente narrar en su historia e identidad de disciplina.

Para esquematizar dicha argumentación, retomemos las nociones básicas de esta gnoseología: **1) Primero, la noción de centro y su negatividad:** esto se relaciona con la admisión del supuesto o la asunción de que la mirada, el punto de vista, determina o construye la realidad, pero el mismo punto de vista, es decir la mirada en sí, también puede reflexionarse. Aquí Fernández Christlieb hila fino una epistemología de la epistemología, pues habla de lo impensable para pensarlo, lo que no es todavía lenguaje se dice o al meno se evoca a fin de que pensemos desde el interior de la mirada, desde adentro del centro. Una manera de hablar del centro (¿desde dónde se puede hablar del centro, dado que ello parece desmentir que hablemos del centro mismo?) es creando otra dimensión de realidad, un trasfondo, o como Fernández Christlieb prefiere llamarlo la negatividad del centro. La idea de negatividad es interesante porque evoca una realidad otra de la cual emergen imágenes, palabras, símbolos, significados, sentidos,

---

punto de vista biológico o conductual, es en cambio correcto desde un punto de vista psico-colectivo, simplemente porque permite comprender mejor.

Ibid., p. 148.

<sup>47</sup> En otra parte, Fernández Christlieb habla de Espíritu grave y Espíritu leve pero (es el mar de las interpretaciones) se refiere a otra cosa: el pensamiento objetivado y el pensamiento fugaz, o también: lo que se ha quedado y parece permanecer de modo perenne y aquello otro que es instantáneo y es experiencia cambiante. Cf. Ibid., pp. 408 ss.

reglas, costumbres, construcciones, críticas, pensamientos, emociones, ciudades, en fin todo lo que forma la sociedad. En cierto modo, la negatividad del centro es la ingeniosa manera de evitar colocar las fronteras del conocimiento de modo definitivo y, a mi parecer, es la indicación más profunda de la vocación científica de la Psicología Colectiva: no sólo abre submundos de significado sino que asume la interminable búsqueda de sentido, o el continuo esfuerzo para comprender mejor. La negatividad, sin embargo, no es algo distante, como propio de otro mundo, sino que está precisamente – nos indica Fernández Christlieb – en lo cotidiano, la afectividad, el juego, la gente misma, el inconsciente<sup>48</sup> y el sentido de la vida, sólo que todo esto no se piensa sino que se vive en ello (¿otra vez el inconsciente?). Pero la tarea de la Psicología Colectiva es precisamente pensar todo esto y articular teorías que sean modos de pensar estas realidades para comprenderlas mejor. La negatividad del centro en la Psicología Colectiva, en tanto planteamiento epistémico acerca de la epistemología, propone que dentro de la mirada hay otro universo, se trata de metaniveles que hacen posible una metateoría (Fernández Christlieb prefiere llamarla intrateoría). Ahora, es interesante la inflexión epistemológica dado que señala que una teoría se constituye como tal desde un nivel máximo de abstracción, en el caso de la Psicología Colectiva dicha abstracción máxima es la frase *todo es comunicación*; sin embargo, ese límite máximo de abstracción implica la apertura interminable a mundos que se contienen y se refieren mutuamente. Esto habrá que retomarlo en la discusión del siguiente capítulo acerca del papel que el lenguaje juega en esta especie de inter e intratextualidad de la teoría que llamamos Psicología Colectiva.

**2) Otra noción importante de esta gnoseología es lo que Fernández Christlieb llama mester de terciaría o esa necesaria “Trinidad epistemológica”** que, por una parte, propone de inicio que en toda relación entre dos elementos hay siempre un tercero y, diciéndolo de manera más adecuada, en cada objeto o cada cosa, están siempre los tres elementos. Para articular esta noción Fernández Christlieb traza una tradición que va desde la Edad Media (el *trivium* de la educación: gramática, dialéctica y retórica) pasa por Peirce (la semiótica, ciencia de los signos, se compone de gramática, lógica y retórica), ya en el siglo 20 pasa por Schutz (las relaciones de signo o de símbolo tienen al menos un carácter triádico), por Moscovici (toda interacción se compone de ego, objeto y alter o, en otro momento dirá que tenemos sociedad, objeto social y

<sup>48</sup> No es fácil decir que entiende Fernández Christlieb por inconsciente. Se puede decir que no es el inconsciente del psicoanálisis (si es que pudiera decirse que el psicoanálisis tiene una noción de inconsciente) pero tampoco se puede decir que éste le sea totalmente ajeno. En todo caso, hay una reiterada referencia a Freud y a la práctica psicoanalítica; alusiones diversas desde diversos ámbitos. En el caso de la negatividad del centro, bien dice Fernández Christlieb que la tarea de la Psicología Colectiva es análoga a la del psicoanalista quien “se dedica a entender lo que el paciente *no dice*”. *Ibid.*, p. 181, énfasis añadido.

representación). Esta noción epistémica alude, no sin cierta ironía, al misterio de la Trinidad en el campo teológico, dado que es conocida la dificultad de los teólogos para definir las relaciones de las tres personas de la Trinidad: problema aporético desde su planteamiento, dado que el lenguaje que usan los teólogos (como hoy día los psicólogos) tiende a ser inmanentista o esencialista<sup>49</sup>. La mejor salida siempre consiste en decir que la Trinidad es un misterio. Pero el misterio se puede dilucidar en términos de una tradición epistemológica en la cual persiste dicha tercera o trinidad de elementos: Yendo de adelante para atrás, empezando con Moscovici, que es el modelo más empiricista y precario, la tercera implícita en la noción de representación social muestra que en toda relación intersubjetiva hay un universo simbólico, sólo que el modelo de Moscovici mantiene una deuda con el modelo positivista, ya que deja intactos al sujeto y objeto, como si existieran aparte de la relación entre ambos. Mejor todavía es el modelo de Mead, para quien la persona es en sí misma una trinidad, dado que se constituyen por el acto social, presente éste en toda instancia de identidad de la persona (mi, Yo, otro generalizado). Siguiendo hacia atrás Fernández Christlieb invoca a Josiah Royce, para quien la noción fundamental es lo que llama “la comunidad ilimitada de interpretación”; es decir que su trinidad es la humanidad completa en términos históricos, donde la comunidad va constituyendo el mundo en tanto sociedad en ese proceso colegiado (comunidad que expresa, comunidad de interpreta y comunidad que comprende), que también ocurre en el tiempo: comunidad presente (contemporánea), comunidad pasada (tradicción) y comunidad futura (proyecto). Por último, la referencia es Charles Sanders Peirce, quien se interesó en el signo, en un sentido muy amplio (el mundo, la sociedad, es un signo); y todo signo está constituido trinitariamente: representamen, objeto e interpretante (ejemplo: la palabra gato, que está en lugar de un objeto, el gato mismo, pero donde se dan ciertos elementos interpretantes que permiten saber si es un gato pardo, hidráulico, etc.)<sup>50</sup>. Esta trinidad de Peirce permite comprender una cierta estructura del conocimiento como proceso, como constituido de modo tal que el conocimiento y la realidad forman parte de los mismo, el signo, y que dicho signo abarca mucho más allá de cualquier conciencia, abarca todo lo que puede saberse o incluso intuirse: todos los objetos son elementos espirituales en tanto son signos y, según Peirce según Fernández Christlieb, en tanto todo el mundo es un signo.

Ahora bien, también Fernández Christlieb tiene su trinidad o su tríada, constitutiva del Espíritu, de toda colectividad, de la realidad y el conocimiento. Dicha trinidad se

<sup>49</sup> Si aquí hubiera un interés contingente o que no teme la dispersión, puede verse este problema del lenguaje cuando la teología pretende hablar del Dios trino en Barbara Andrade (1999), *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerymática*. Secretariado Trinitario, Salamanca.

<sup>50</sup> *La psicología colectiva...* op cit., p. 193.

articula con los términos *símbolo*, *significado* y *sentido*. Para explicar lo que son estos elementos, Fernández Christlieb parte de Peirce: un símbolo (signo) es algo que está presente en lugar de otra cosa y que constituye su significado, pero ese significado se precisa durante el uso por algo que se llama sentido. Como se puede ver, de entrada, estos elementos no son algo en sí, sino una manera de nombrar el efecto de su relación, es decir que la realidad del símbolo, el significado y el sentido está dada de manera virtual, no inmanente, es algo relacional. Pero aquí todavía Fernández Christlieb ahonda más, en un párrafo de notable profundidad filosófica: "... el Espíritu es (en tanto síntesis compacta del tiempo y el espacio de los fenómenos) un espacio virtual que tiene tres lugares; es un tiempo virtual que tiene tres momentos, y por ser una virtualidad espacio-temporal, sus tres instancias tienen, metafóricamente, las propiedades de las cosas que se mueven y transcurren."<sup>51</sup> Este párrafo merecerá una atención más cuidadosa al contrastarla con la filosofía hermenéutica de Ricoeur, sin embargo por ahora podemos decir que encierra una reflexión epistemológica que toma la cuestión fundamental del espacio-tiempo, tan cara a los filósofos, para proponer una visión radical acerca de la realidad: no es algo esencialista, sino relacional, construida en el proceso del lenguaje y la historia, es decir constituida en el complejo proceso del decir y hacer humanos. Con eso la Psicología Colectiva de Fernández Christlieb se ubica en una epistemología no sólo deconstructiva: aparece como una disciplina general que mira la realidad como mundos contenidos uno dentro de otro y cuya mirada es profundamente psicológica: porque dicha realidad, por muy virtual que sea, tiene dureza, blandura y volatilidad, es decir que la realidad (psico-colectiva) es absolutamente psicológica.

**3) Un tercer elemento de la epistemología de la Psicología Colectiva es la noción de juego como la forma por la cual es creada la realidad.** Esta noción se constituye triádicamente: el juego es el sentido que resulta de reglas que, por obra del sentido, adquieren significados que llamamos emociones (si no emociona, no es juego). Por eso Fernández Christlieb puede decir que *el Espíritu es espíritu de juego*. En términos epistemológicos, el valor de esta noción no sólo estriba en su estructura triádica, sino en

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 198. Enseguida Fernández Christlieb propone una topología del Espíritu:

	SÍMBOLO	SIGNIFICADO	SENTIDO
LUGAR	aquí, presente	detrás del símbolo	más allá del significado /más acá del símbolo
TIEMPO	ahora, presente	después del símbolo	después del significado /antes del símbolo
PRESENCIA	actual	actualizable	permanente
VELOCIDAD	lento	rápido	vertiginoso
DURACIÓN	durable, estable	cambiante, inestable	continuo
CONSISTENCIA	duro	blando	volátil
RECONOCIMIENTO	público, consensual	privado, plural	común, colectivo

una característica que tiene todo juego: se hace con reglas, ordenando y proveyendo de márgenes una realidad que se va inventando y se vuelve verosímil y, temprano o tarde, se vuelve divertida, aunque también temprano o tarde, se torna seria y entonces el juego ya no divierte. Las reglas que inventan el juego son una manera de nombrar la dimensión institucional de la realidad social, lo que hace que un juego dure y que, es también lo que inventa la sociedad, es decir toda la realidad. Pero además de esa lógica formada de reglas existe una lúdica, es decir una experiencia de despliegue que se llama libertad y se da dentro del juego, vivido éste como la realidad total. Es por eso que los juegos crean realidades innovadoras. Un elemento más del juego, lógica y lúdica, es su inutilidad: el juego no tiene una finalidad afuera de sí mismo, sino que existe por el simple deseo de jugar y así se despliega con una serie de características de forma: que salga bien, que sea bonito, que tenga sorpresa, que fluya; en otras palabras las características del juego pertenecen al campo de la estética. En este momento la epistemología de la Psicología Colectiva ya no cabe dentro de una tradición cartesiana o kantiana, es decir moderna (apegada a las operaciones de un aparato epistémico denominado razón, que asume que los fenómenos son manifestaciones de una realidad en sí, aparte del sujeto cognoscente). Por eso la Psicología colectiva se deslinda de la psicología social, aún de la más intersubjetiva, dado que no puede caber en su seriedad: la interacción es todavía una dualidad, con realidad empírica pero sin estética y tampoco con sentido. Esa estructura estética del juego se puede comprender si se asume —dice Fernández Christlieb— que el lenguaje es el primer juego y la primera palabra que existió fue una regla; algo importante aquí es la afirmación que más allá de toda regla (o en su reverso o en su interior) existen unas metareglas<sup>52</sup> o intrareglas, dado que están implícitas en toda reglamentación. Diríamos que tales metareglas son la estructura de la estética del juego, creador y operador de toda realidad nueva o antigua. Hay que anotar aquí que juego y Espíritu son nombres de lo mismo: entidades que forman la realidad en términos de sentido y que, por ello, se configuran como un mundo autónomo y autosuficiente. Estos mundos son: la religión, las artes, las ciencias, la filosofía; sin embargo, para Fernández Christlieb el mundo que es la realidad primera y última es la cotidianidad o cultura cotidiana. Dado que estos mundos son estructuras (que tienen su lenguaje, sus métodos, su comunidad, su lógica y lúdica) que confieren sentido se presenta la posibilidad que ello no ocurra, que el sentido se pierda o destruya (por procesos de banalización, saturación, ideologización) y entonces queda un sinsentido, pero lo que habitualmente queda, lo más permanente o incluso se puede decir algo que tiene un notable peso de realidad es la cotidianidad: tanto así que —dice Fernández

<sup>52</sup> Fernández Christlieb enumera 18 metareglas, que van desde la regla de participación, pasando por otras como de igualdad, de libertad, de complicación del juego, etc. hasta la regla de aceptar las reglas. *Ibid.*, pp. 226–229.

Christlieb— se puede perder el sentido estético, enigmático, epistémico y sagrado de la vida, pero no se puede perder el sentido cotidiano de ella<sup>53</sup>. Fernández Christlieb indica que cotidianidad no se puede conceptualizar o definir, pero se le puede narrar y describir; sin embargo, en el curso de dicho proceso también se le pueden apreciar características: es altamente real (vestirse cada día, transportarse, hallar el edificio del trabajo siempre ahí, etc.), en ella se funden todos los otros ámbitos (Fernández Christlieb lo dice casi poéticamente: en lo cotidiano se palpa lo sagrado, hay artes cotidianas, los niños hacen preguntas enigmáticas, la gente conversa incluyendo el interés científico), la cotidianidad es un ámbito de inexpertez (cuando hay expertos, eso ya no es cotidiano) y, por último, la cotidianidad se define negativamente porque en tanto confiere sentido no se puede decir o enunciar, sino que sólo remite a lo que queda cuando ya no hay otros sentidos posibles: *la Cotidianidad es el sentido que queda cuando los demás sentidos se reitran*<sup>54</sup>. Esa cotidianidad, añade nuestro autor, es operada no por individuos, ni por grupos sociales, ni por clases sociales ni por instituciones, sino por gente: la noción es interesante, porque remite a una colectividad que no tiene cantidad y puede conformarse tanto por un individuo como por toda la humanidad. Además el asunto cuantitativo, la noción “gente” tiene características multívocas que Fernández Christlieb presenta con el juego de palabras del término: ser gente, toda la gente, gentil, mi gente o tu gente, una gente o las gentes. Se puede definir por medio de su negatividad y algo de positivo: 1) gente no es alguien identificado, por lo que es anónima, 2) no es alguien experto o profesional sino un amater y 3) no es aquello que define lo institucional sino que aparece al márgen, es desintitucional. Por eso la noción “gente” remite a algo que no es uno y que al mismo tiempo nos implica.

La noción de juego y realidad, donde ésta última se constituye por ese proceso originario y creador llamado juego, es una manera de definir el Espíritu como una estructura y una dinámica, donde las reglas operan como un encuadre y constituyen una lógica del juego, que hace que dentro del juego todo sea real y con ello se crean ámbitos que crean realidades; dicha estructura hace posible un proceso, una dinámica, que no es sino una lúdica o realidad virtual de características estéticas: son precisamente esas condiciones de regla y lúdica lo que hacen toda realidad. De lo que se trata es de una manera de concebir, y por tanto de conocer, la constitución de la realidad, en un sentido que no es sólo construccionista o deconstruccionista, sino que es una manera de comprender la realidad desde una certeza: los juegos del Espíritu, y especialmente el juego primordial que se llama lenguaje, así como el juego que atraviesa todos los

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 234.

<sup>54</sup> Ibid., p. 235, énfasis en original.

ámbitos de juego que se llama cotidianidad, son juegos que se comprenden por la conjunción de lógicas diversas: racionalidad y estética, así como un lenguaje que opera en toda lógica y que configura la estructura y dinámica del juego.

**4) La noción lenguaje–imagen.** Pero no todo es lenguaje, sino que la realidad se hace con lenguaje e imágenes, el otro término es el vínculo, es decir el sentido o interpretación de esa relación entre palabras e iconos. Esta noción permite pensar la realidad como algo que se configura en términos casi circulares, pero no necesariamente reiterativos, porque el lenguaje, la imagen y el vínculo se remiten constantemente, se construyen constantemente, como un proceso vivo y donde cada uno de los tres es primero: el lenguaje es primero porque nombra y define a los objetos o perceptos o imágenes y ello ocurre porque hay un observador ahí; la imagen es primero porque antes del nombre ahí estaba el objeto esperando ser nombrado, es decir que las imágenes están antes del lenguaje (y después también, con frecuencia); el sentido es primero porque sin él sólo habría un vacío y la imposibilidad de saber de ambos, lenguaje e imagen, por lo que existe antes como concordancia, como un espacio y tiempo por el cual transcurren palabras e iconos. Algo más sobre el lenguaje y la imagen: el primero pretende nominar la realidad y con ello la hace más duradera, le provee de estabilidad; por parte la imagen tiene una constitución cambiante, vivaz, existe como algo que está aún cuando no se haya nombrado aún, pero que requiere de un conocedor, de un descubridor. Fernández Christlieb recurre a la metáfora de la tierra y el mar: el lenguaje es la tierra firme y las imágenes son el mar profundo e insondable, pero sus fronteras son tan móviles como el oleaje que apreciamos en una playa. Cuando se conquista un trozo del mar de las imágenes por ese proceso de conocimiento que consiste en nombrar (creándola) la realidad (que está hecha de palabras e imágenes, más sus vínculos) entonces no sólo se gana terreno, sino que al mismo tiempo se suscitan más preguntas y crece el no saber, la ignorancia, se hace presente de modo fantásmico un mundo de imágenes esperando nombre, realidades por descubrir (o crear); entonces se puede decir que quien gana terreno es el mar de las imágenes.

De lo que se trata con esta noción de lenguaje e imágenes es de un proceso de conocimiento de la realidad, de una forma de concebir la epistemología que, para precisarlo más, se trata de una variedad de epistemologías: la epistemología de la distancia, la epistemología de la fusión y la epistemología del encantamiento. Esto consiste en el proceso básico que tiene la Psicología Colectiva para armar su epistemología o su modo de conocer la realidad; es de por sí interesante que Fernández Christlieb proponga como mejor introducción epistemológica la novela de Michael

Ende *La historia interminable*: así como la realidad empírica donde vive Sebastian se liga a la realidad de Fantasía por medio de esa lectura creadora, así la realidad empírica de las ciencias se construye con el material que viene de la imaginación, los mitos y la poesía; del mismo modo es el lenguaje con su capacidad nominativa y de abstracción lo que brinda anclaje a toda ilusión, sueño y deseo. La realidad se construye por ese proceso de palabras creadoras de cosas y por cosas (imágenes, perceptos) que buscan nombres y, dice Fernández Christlieb ese proceso ocurre desde la cotidianidad por medio de dos preguntas que contienen todo el potencial investigativo y creador (las cuales hacen generalmente los niños): “y esto, *¿cómo se llama?*”, “y esto, *¿qué quiere decir?*”. Ambas son preguntas que anuncian el ansia de explicación y comprensión, lo que incluye todo el proyecto de toda epistemología y toda metafísica. Hemos dicho que para Fernández Christlieb la realidad se construye triádica o trinitariamente (símbolo, significado, sentido) y en cierto modo esto coincide con la noción que estamos revisando del lenguaje y la imagen, unidos por el vínculo que se llama sentido: puede luego deducirse que son correspondencias exactas y suponer que la realidad es un esquema así de simple; pero la realidad es más equívoca, más móvil y sorprendente, de manera tal que las funciones del lenguaje o de las imágenes, incluso del sentido que las vincula, pueden intercambiarse o saturarse. Esto permite a nuestro autor hacer un recorrido por tres maneras de hacer u operar en el conocimiento de la realidad, son tres epistemologías diferentes. Veamos sucintamente las tres epistemologías que la Psicología Colectiva distingue, pero que no asume que operen de modo excluyente, y que además, hay que decir que se va dibujando una preferente manera de mirar el mundo, el mundo de la Psicología Colectiva:

1º) La epistemología de la distancia. Esta mirada se constituye por la primacía del lenguaje sobre la imagen, lo que genera la división del mundo en dos: el sujeto que nombra y la cosa mirada, pero aún más importante es considerar que en el proceso algo ocurre con el significado. Hay dos posibilidades: que las palabras se queden sin imagen y que las palabras se conviertan en símbolos cuyo significado es lingüístico. Lo primero ocurre con el uso y abuso de las palabras, que devienen en palabras que ya sólo se repiten pero carecen de imagen (metáforas muertas), pero sobre todo ocurre en el proceso ideológico que pronuncia reiterativamente palabras ya sólo vacías (amor, libertad, justicia). En el segundo caso, una palabra determinada, que es un símbolo con significado que hace sentido, se convierte ella misma en significado de otra, en un proceso de abstracción que tiene sentido, en una cadena de referentes lingüísticos que operan como ideas vivas pero ya alejadas del objeto inicial. Esto ocurre en el lenguaje de las ciencias, donde las abstracciones son también referentes en sí, significados de

otros términos. Estos casos ilustran que el lenguaje ocupa lugar en el espacio y en el tiempo así como es un instrumento que dimensionaliza en tales términos (lo espacio-temporal), separando a cada cosa que nombra del magma o caos originario: se pone una distancia al crear, porque la creación implica la separación por medio de la palabra, como lo relata el mito bíblico de la creación en Génesis. Así, Fernández Christlieb llega a reconocer que la esencia misma del lenguaje está en construir a partir de separaciones y distancias. Por supuesto, hay efectos nefastos en ese proceso de separación, porque la instrumentalización del conocimiento que deriva de la distanciamiento, muy claro en este tipo de epistemología, conduce a la instrumentalización de la realidad, con efectos desastrosos en la explotación y destrucción del mundo.

2º) La epistemología de la fusión. Es cuando el lenguaje deja de imperar y prevalece la imagen, son situaciones de fusión donde desaparece la diferencia entre sujeto y objeto. Fernández Christlieb ofrece dos ejemplos: enamorarse y estar angustiado, situaciones donde el objeto se apodera del sujeto y éste es vivido por aquel, de manera que ya no hay posibilidad de analizarse o distinguir, usando las palabras, sino que sólo queda el sentir y eso de manera apasionada, es decir que dicha pasión es tanto el símbolo, como el significado como el sentido, es todo. Dirá nuestro autor que tal situación es lo mismo que estar en la misma realidad, y es lo mismo que sentir: sentir es fusionarse con la realidad. Aquí se habla indistintamente de imagen, objeto y sentimiento, porque todo ello se traga al sujeto cuando se funden en el enamoramiento, en el vértigo y en el sueño. Otras situaciones de este fusionamiento son: las masas, que son irruptivas y pueden ser de multitudes, de más de dos y de dos; también está el caso de esa cultura novedosa que son las neorreligiones (esoterismo, retazos de religiones orientales, astrología, etc.) aunque, bien mirado dicho fenómeno es más parte de la epistemología de la distanciamiento, precisa Fernández Christlieb, porque son las neorreligiones con su irracionalidad no son sino la reacción desilusionada de la racionalidad moderna, es decir del producto más prestigioso de la epistemología de la distancia.

3º) La epistemología del encantamiento. Aquí no predomina el lenguaje sobre la imagen ni ocurre lo opuesto, sino que el objeto toma la palabra y con ello adquiere la posibilidad de una inteligibilidad, de expresar sus razones, su lógica simbólica; cuando esto ocurre el sujeto se impresiona, es tocado, afectado en una sensibilidad que toma forma y que hace posible una relación “encantada”, entre sujeto y objeto. Este procedimiento se ejemplifica tanto en el arte<sup>55</sup>, como en el niño que culpa a la silla con la cual se tropieza; no sólo es que los objetos parezcan cobrar vida (lo cual no se tiene

<sup>55</sup> Fernández Christlieb cita el ejemplo del escultor que se compenetra con la piedra y llega a comprender sus razones (oposiciones, concesiones, intenciones), en una relación dialógica que más bien se parece a una danza que deja como vestigio la misma obra de arte.

que tomar en un sentido literal, sino en el sentido que implica un modo de conocimiento y, por tanto, como la creación de realidades) sino que aparece una relación de simpatía y reciprocidad entre el sujeto y el objeto, por lo que un sujeto cognoscente adquiere aquí la actitud de respeto y comprensión con relación a las cosas que conoce. Ya no es sólo una aproximación científica sino una inhabitación y un rejuego de comprensión. En otros términos, Fernández Christlieb describe este procedimiento como algo que inicia con el lenguaje, dotando de razón o intenciones a los objetos; luego el objeto responde con sus propias razones (responde, se pliega, se opone, propone) y el sujeto queda envuelto en la imagen y así el lenguaje se resignifica. En algún momento esto adquiere un aire de trascendencia, porque nuestro autor indica que la epistemología del encantamiento implica el reconocimiento de una pertenencia a un orden mayor, a un sentido en el cual se queda inscrito. Por supuesto, hay que regresar siempre a lo inminente para no quedarse en el viaje a lo trascendente (porque entonces ya no sería una ciencia, sino una nueva secta), porque el encantamiento al que apela la Psicología Colectiva es arbitrario y se sabe: consiste en saber que se trata de un juego y que la realidad animada (que resulta del proceso de simpatía y reciprocidad entre lenguaje e imagen) se construye por el mismo proceso de conocimiento vía ésta (encantadora) epistemología<sup>56</sup>.

Ahora podemos poner más o menos juntas las nociones apuntadas: 1) la negatividad del centro, 2) la estructura trinitaria de la realidad, 3) el juego como estructura y dinámica de toda realidad, 4) el lenguaje y las imágenes unidas por el sentido, como proceso de construcción de la realidad. La operación de estas nociones dentro de la Psicología Colectiva requiere que previamente se precise que no hay una epistemología sino varias, es decir diferentes maneras de mirar y, en el acto de mirar, conocer y construir la realidad, en aras de una comprensión y adquisición de sentido. Estas epistemologías (de la distancia, de la fusión y del encantamiento) nunca operan de manera separada, aunque la tradición positivista haya privilegiado la epistemología de la distancia y ha llegado a convencerse que no hay más conocimiento válido ni otra mirada posible. Pero existen las otras epistemologías, tanto en la vida cotidiana como en el quehacer de la Psicología Colectiva: la gente si distancia de sus objetos en la vida instrumentada, se fusiona con sus objetos cuando se enamora, se angustia o se suma a una masa pero mucho de la vida cotidiana tiene vistas de encantamiento, ya que la gente:

...cuando se comprende, cuando se arregla, cuando se indigna en el parlamento,  
cuando cuida a su perro, cuando tiene dignidad, cuando habla de sus muertos,

<sup>56</sup> El problema de las supuestas psicologías esotéricas o traspersonales, y de paso podemos decir que el problema de las neoreligiones, es que atribuyen a sus objetos una realidad ontológica, separada, de orden positivista, sólo que con aires de trascendencia.

cuando ve una película, cuando simpatiza o antipatiza y empatiza, cuando se sienta en su rincón preferido con su suéter viejo, cuando aspira a ser o hacer o tener algo, cuando oye chismes, cuando protesta en las calles, cuando se arraiga en un lugar, cuando rememora, cuando conmemora y cuando canta, construye con el conocimiento su realidad mediante una epistemología del encantamiento: se encanta, está encantada, se vuelve encantadora<sup>57</sup>.

No es necesario aclarar que la mirada de la Psicología Colectiva es precisamente esta epistemología del encantamiento y ello no es meramente una manera poética de decirlo, sino que es un énfasis epistémico en tanto la Psicología Colectiva concibe imprescindible que el conocedor se comprenda ligado a su “objeto” de estudio, en comunicación viva con el mismo. Pero jamás hallamos estas miradas de manera pura, separadas, por lo que la Psicología Colectiva también mira fusionándose, cuando se impacta y sorprende con la realidad y, por supuesto, se distancia cuando sistematiza, tematiza, conceptualiza acerca de la cultura cotidiana, es decir de la sociedad.

Como puede verse, el proceso de conocimiento y construcción de la realidad parte de la noción de centro, es decir concibiendo que hay otros niveles de abstracción u otros lenguajes que hacen posible teorizar sobre niveles previos o intraniveles: en otras palabras se entiende la producción de conocimiento como un proceso de mundos envolventes, que se remiten mutuamente, al modo de una intertextualidad, que no es otra cosa que las consecuencias de afirmar que todo es comunicación. Aquí caben otros dos de nuestras nociones: que la realidad se estructura triádicamente y que dicha estructura se conforma y funciona como un juego para crear ámbitos de realidad. La tríada símbolo–significado–sentido no es sino la simplificación teórica máxima que permite evitar la simplificación del conocimiento de la realidad; por su parte, la noción de juego como forma de constitución de la realidad permite tener presente lo arbitrario y convencional del lenguaje a partir del cual se construye todo ámbito de realidad. Son conceptos pensados para responder en la medida de lo posible a una forma de mirar, a una epistemología, que se entienda con la realidad en la medida que ésta abarca y se relaciona con el sujeto cognoscente. La noción de lenguaje–imagen hace posible comprender que durante el proceso de construcción de la realidad hay una comunicación viva entre conocimiento y objetos, que da cuenta de la medida de estabilidad que tiene la realidad, así como de la cualidad sensible, afectiva, indistinta pero impresionista que la realidad tiene. La realidad se construye por ese sistema de mutua penetración entre lenguaje e icono, por la adquisición nominativa que el lenguaje

---

<sup>57</sup> Ibid., p. 280.

hace de las imágenes y por el vínculo de ambas en el proceso de interpretación. Si hay que definir de manera más sucinta este modo de mirar de la Psicología Colectiva de Fernández Christlieb, es por la metáfora del ojo que mira el mundo como una realidad que sólo existe en la medida que se lo observa y que tiene significado en tanto se puede nombrar aunque las formas cambiarán al mirarlo otra vez y que es un mundo con sentido porque la mirada busca precisamente el sentido, el sentido de mirar el mundo, mirándose en la realidad misma.

La epistemología tiene que discurrir sobre el pensamiento de la misma disciplina, lo que Fernández Christlieb llama pensamiento psicocolectivo y sobre el pensamiento de la cultura cotidiana, sobre el diálogo entre ambos pensamientos (que tanto piensan como sienten y, se espera, tienen sentido). Aquí cabe elaborar dos aspectos que tiene la epistemología, o gnoseología, de la Psicología Colectiva: 1) peculiaridades en su manera de conocer y generar conocimiento y 2) peculiaridades en su constitución disciplinaria. En cuanto a lo primero, su aproximación a la realidad se caracteriza por una relación de implicación donde se otorga un orden o estructura a la cotidianidad: esto no quiere decir que la cotidianidad sea caótica, sino que es algo que no se puede saber desde la misma cultura cotidiana (ésta pertenece a un primer orden que “no sabe” o, al menos, no tiene clara dicha estructura). Esta implicación entre el pensamiento psicocolectivo y el pensamiento cotidiano ocurre como un proceso continuo y, aquí cabe decirlo, sólo puede describirse en un sentido también procesual, es decir a manera de una narración, históricamente, como algo que ocurre en lo espacio-temporal. Es también por esa condición procesual que el conocimiento de lo colectivo es una innovación que ocurre sobre la base de tradiciones de la cultura cotidiana: dichas tradiciones están en el lenguaje, los temas, las historias, la memoria, y transcurren o acontecen en la misma cotidianidad. Lo que hace la Psicología Colectiva es construir relaciones, inventarlas, hallar su sentido, dentro de esas tradiciones que sostienen la identidad de la Cotidianidad. La segunda peculiaridad de la epistemología de la Psicología Colectiva es que desborda los límites usuales de las disciplinas definidas empíricamente (definidas por sus objetos empíricos: individuo, familia, etc.) y, en cambio, se define por el proceso de construcción de la realidad, a saber la comunicación; entonces todo lo que sea comunicación es objeto de la Psicología Colectiva y ello abarca prácticamente todo, desde individuos hasta instituciones, pero el criterio es todo aquello que tenga símbolos y significados. Pero cuando algo pierde capacidad de comunicar, de simbolizar y significar, entonces se define como no público, es decir como algo privado, algo que no tiene realidad porque no es comunicable (no simbolizable o no significante). Entonces, lo público y lo privado corresponden a las

dimensiones de realidad en función de la comunicabilidad que poseen. Así es como conceptualiza la realidad la Psicología Colectiva y es por ello que Fernández Christlieb la caracteriza como una disciplina indisciplinada, esto es que tiende a la transdisciplinaridad (el intento de comprender la realidad completa aún cuando ésta comprensión se traslape con otras disciplinas) y también tiende a la desdisciplinarización (para efectos de conocimiento, las divisiones de las ciencias se disuelven)<sup>58</sup>. Hay aquí una vocación de universalidad, de cierta búsqueda por hallar un marco que haga posible la inteligibilidad total, la comprensión de lenguajes por medio de un proceso creciente que hace público y universal el conocimiento, en un manifiesto que propone que sólo lo inteligible y público es realmente conocimiento. Una cita algo más extensa nos revela esta vocación de universalidad:

Así como es probable que la Psicología Colectiva haga de vez en cuando filosofía o sociología, así también se puede hacer Psicología Colectiva desde la sociología o la filosofía, razón por la cual el uso de fuentes bibliográficas, la elección de interlocutores, se vuelve indiscriminada... Psicólogos capaces de leer filosofía y filósofos capaces de leer arquitectura y arquitectos capaces de leer teología y teólogos capaces de leer semiótica y todos encontrando la comprensión de su objeto en el texto de junto.<sup>59</sup>

Ya al final de la 2ª parte de su *Psicología Colectiva...*, Fernández Christlieb hace un último jalón en la construcción de su epistemología y trata de definir y traer a la realidad concreta el elemento que más abstracto e indefinible parece, el sentido: si el símbolo suele corresponderse con el lenguaje y el significado con las imágenes (ya conscientes de su dinámica intercambiable y combinable), ¿a qué corresponde el sentido? A nada es la respuesta, al huccho, a lo que se define por los límites y bordes, al silencio que es marco de las palabras y a la mancha de no-visibilidad que rodea a toda imagen; en otras palabras Fernández Christlieb señala que el sentido es el espacio. Aquí es donde aparece otro sorprendente desarrollo de su epistemología, porque llega a desarrollar una metafísica o, cabría decir una metapsicología colectiva que brega con elementos constitutivos de la estructura del conocimiento y de la realidad: a saber el tiempo y el espacio. El sentido se encarna como espacio y éste es silencioso, vacío, algo esencialmente negativo, necesario para la configuración de todo objeto, toda realidad.

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 301.

<sup>59</sup> Ibid., p. 302.

### **3. A modo de conclusiones: ubicación del quehacer disciplinario**

Si hemos de resumir lo andado hasta aquí, podemos plantearlo del siguiente modo. Iniciamos con la psicología social: la ambigüedad de su constitución, las confusiones de identidad, la crisis que ha enfrentado desde la década de los 70's. También señalamos la problemática más específica que tiene con el individualismo, en tanto es un rasgo de identidad del cual difícilmente se puede evadir y el cual está presente en su lucha para lograr un peso específico como disciplina en sí misma. Apuntamos el contexto histórico del capitalismo donde emerge la psicología social, y la misma psicología en general, de manera que los procesos de productividad y eficiencia condicionan la vida social en todas sus dimensiones y también determinan el modo de generar conocimiento, la manera de legitimarlo y la insistencia en asociar la subjetividad con el individualismo.

Concretamente la crisis de la psicología social es correlativa con esa crisis más general de las ciencias, especialmente las llamadas ciencias sociales, con respecto a la posmodernidad: la crisis del objeto de las ciencias, la crisis de las metodologías empíricas, la crisis de la verdad en tanto procesos discursivos, la crisis del conocimiento en tanto es también una instancia de poder, legitimación y correlativo a la realidad a que se aproxima. Siguiendo a las diferentes teorías o tradiciones de psicología social se observa como esa crisis mueve y difumina las fronteras de la disciplina, ahonda y problematiza en la precisión o ambigüedad del objeto de estudio, se hace necesario acudir y dialogar con otros discursos, con modelos interpretativos del conocimiento y búsqueda de nuevos paradigmas. Se hace evidente que el construccionismo es ineludible en la psicología social y que su proyecto es de una gran radicalidad epistemológica; sin embargo, sigue siendo el proyecto de una psicología social, ciertamente posmoderno pero a fin de cuentas es una sociopsicología.

Si resumimos que el construccionismo es, a pesar de todo, una sociopsicología (deudora de la tradición moderna, ya no empirista pero constituida desde definiciones empiristas, ya no esencialista en su epistemología pero carente de un marco epistemológico propositivo) es porque la propuesta de Fernández Christlieb definitivamente no lo es. La psicología colectiva de Fernández Christlieb es algo distinto a la psicología social. Tiene su origen en diálogo polémico con la psicología social, pero la psicología colectiva llega a definirse en otro lugar, con otra configuración que es su propio invento de sí.

Partimos de la tesis de licenciatura de Fernández Christlieb, *Crítica de una ficción: el individuo en la psicología social*, para descubrir la radicalidad de su crítica: el recurso a la antropología filosófica permite abordar una noción como la de individuo y desenmascarar su dimensión ideológica, su pertenencia a un sistema más amplio que le da sentido en el individualismo y en el sistema de producción capitalista. Pero todavía más, este trabajo permite apreciar una postura militante con respecto al quehacer científico de la psicología social. Esta militancia parece apreciarse mucho menos en trabajos posteriores, pero en realidad nunca deja de percibirse un talante crítico, rebelde, insatisfecho con la manera como la sociedad se constituye y legitima, y también insatisfacción en la manera como la ciencia se constituye y legitima. Como sea, si ha de proponerse una disciplina otra, colectiva, que no pretenda restaurar o enmendarle la plana a la psicología social: porque no se trata de poner vino nuevo en odres viejos; entonces se tiene que inventar a la Psicología Colectiva, y es lo que Fernández Christlieb hace por dos vías fundamentales: histórica y epistemológicamente.

Históricamente nuestro autor recupera un proyecto al que se adscribe, reinterpretando a autores que, desde el siglo 19, han sido marginales o no tanto, pero que no son parte de la gran tradición predominante en la psicología social o sociopsicología. Dicho proyecto lo recorre con autores como Le Bon, Tarde, Wundt, Durkheim, Simmel, Mead, Halbwachs, Lewin, Asch, Moscovici, Gergen. Tales autores son ubicados en una tradición que existe más desde el momento que Fernández Christlieb traza la historia de la Psicología Colectiva y reinterpreta así una serie de nociones caras a la Psicología Colectiva: situaciones, marcos, relaciones, interacción, representaciones, masas, comunicación. El recorrido histórico logra entonces construir una identidad, una tradición, para la Psicología Colectiva, como una disciplina que ha estado ahí desde hace más de un siglo: interrogando, indagando, inquiriendo sobre la realidad desde una perspectiva interpretativa y comunicativa, es decir intersubjetiva. Pero esta intersubjetividad tiene una constitución peculiar, que pretende comprender la realidad sin limitarse por las definiciones empiricistas. Esto es claro por su epistemología: un centro que mira y puede mirarse para describir su manera de mirar la realidad: una mirada estructurada triádicamente (símbolo, significado, sentido), que asume la dimensión del lenguaje en el conocimiento de la realidad y además añade la dimensión icónica del conocimiento. Estas dimensiones constituyen a la realidad misma, la cual se estructura como un juego, con reglas y una virtualidad que es el origen de toda realidad, de todo ámbito de significado. Es una epistemología que se asume como de encantamiento: es decir que su pensamiento y afectividad se interrelacionan con el de los objetos mismos, en un diálogo que busca sentido.

La Psicología Colectiva no es una psicología social. No es tampoco una subdisciplina de la psicología general. Es un proyecto y una epistemología que pretende la comprensión de la realidad cotidiana, entendiendo que ésta está hecha de comunicación y que por tanto no existe realidad alguna sino relacionalmente. Claro que esto remite a la intersubjetividad (propia de todas las ciencias sociales en sus discursos más contemporáneos) y por supuesto que incluye la interacción (noción central para la psicología social), pero la Psicología Social de Pablo Fernández Christlieb también es un proyecto, o un punto de vista diría nuestro autor, que en la búsqueda de comprensión genera una teorización filosófica sobre las dimensiones más fundamentales del conocimiento: la manera como se constituye la realidad, los procedimientos por los cuales la aprehendemos y los discursos por los cuales nos comunicamos entre nosotros acerca de la realidad y con ella misma. Si hay algo fundamental a la Psicología colectiva es la comprensión y en su quehacer epistemológico bordea y entra a lo filosófico, entonces puede ser valioso ponerla en diálogo con la filosofía hermenéutica. Será esto el tema de nuestro siguiente capítulo.

## Capítulo 2

### ***Psicología colectiva y filosofía hermenéutica: la cultura cotidiana reinventa el pensamiento.***

El propósito de este capítulo es una puesta en diálogo entre la psicología colectiva de Pablo Fernández Christlieb y la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur. La posibilidad de este diálogo parte del hecho que la colectividad, la realidad cotidiana o, para tomar la noción fundamental de Fernández Christlieb, *el Espíritu*, están hechos de comunicación. La comunicación entonces nos permite abordar una serie de problemas en torno a la interpretación, el lenguaje, las acciones humanas significativas y la intersubjetividad. Antes, habría que precisar algunas características de la filosofía hermenéutica de Ricoeur con relación a nuestro propósito de diálogo entre los dos autores.

#### **1. Características de la filosofía hermenéutica de Ricoeur**

No podría enunciarse de modo breve una obra tan amplia y compleja como la del filósofo francés Paul Ricoeur<sup>1</sup>. En orden a la tarea aquí propuesta señalaremos, no obstante, ciertos rasgos característicos: 1) filosofía reflexiva: el conocimiento de sí; 2) raíces fenomenológicas: la intencionalidad y la subjetividad; 3) la primacía metodológica de la mediación: símbolo y lenguaje; 4) los modelos dialécticos del texto y la acción significativa; 5) espacio y horizonte social: ideología y utopía; 6) ética y política: las razones y los deberes de la acción humana.

1) Ante todo, Ricoeur es un filósofo y un filósofo fiel a la tradición racional que, con frecuencia, él mismo ha denominado como una filosofía reflexiva<sup>2</sup>. El término implica que hay una pertenencia al conocimiento de sí mismo, en el sentido de Descartes acerca del *Cogito* y en el sentido de una tradición ligada a Kant y el pensamiento poskantiano: toda la reflexión sobre la posibilidad y la problemática del conocimiento a partir del aparato para pensar que tiene la subjetividad; también está la pertenencia a un grupo de pensadores franceses, en particular Jean Nabert, de quien Ricoeur se considera deudor. Si algo se destaca en esta tradición es la primacía de la subjetividad o, en términos de su misma filosofía, *la conciencia* de sí. El énfasis, la

<sup>1</sup> Son muchas, hoy día, las obras dedicadas al estudio del pensamiento de Paul Ricoeur. Un intento propio para comprender su pensamiento es mi tesis de licenciatura en teología: *Método y existencia en la hermenéutica: la hermenéutica de Paul Ricoeur y sus implicaciones para la hermenéutica bíblica*, Seminario Teológico Presbiteriano de México, México, 1992. Inédita.

<sup>2</sup> Cf. "Acercas de la interpretación", en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, Buenos Aires, 2000. Pp. 27 - 36.

conciencia, nos indica una meta de fondo y que es el interés en el saber que el sujeto puede desarrollar acerca de sí mismo. Como puede apreciarse, el conocimiento de sí, la conciencia de sí o el *Cogito* cartesiano, lleva en sí mismo ya algo aporético: es un concepto de segundo orden en tanto se plantea conocer no al sujeto en sí sino sus posibilidades de conocimiento de sí, y, por otra parte, es un concepto que pretende ser radical o definitivo en tanto meta del quehacer filosófico en dicha tradición. Toda la tarea filosófica llevará esa marca en el devenir intenso (en tanto aporético) que pasa por Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, la fenomenología francesa, etc. En ello estriba su debilidad y fuerza. La crítica hace notar que el sujeto no puede conocerse en transparencia, sino que resulta ineludible la mediación y entonces la reflexión filosófica se orienta, o se puede decir, se desvía hacia rumbos que parecen alejarse de la meta final de toda subjetividad, el conocimiento de sí. Aquí se inscribe toda la tarea de mediación que es propia de la hermenéutica y que Ricoeur ha denominado la mediación de los signos, los símbolos y los textos (el lenguaje, la cultura y la escritura). En esta tarea hermenéutica mediadora Ricoeur ha precisado la necesidad de una dialéctica entre la explicación y la comprensión, a modo de evitar los reduccionismos del positivismo y del irracionalismo.

2) La filosofía hermenéutica de Ricoeur hunde sus raíces, y mantiene una relación presente y dialéctica, con la fenomenología. Se pueden apuntar varias cosas aquí: primero que de hallarnos en la fenomenología, y por igual en la hermenéutica, el núcleo de la subjetividad misma como intencionalidad, inmanencia y experiencia originaria. Es decir que el punto de partida de la fenomenología es un a priori, una postulado imposible de probar pero susceptible de sostener como fundamental, a saber: la estructura del conocimiento de sí parte de una experiencia inmediata, de una intuición fundamental, de una intencionalidad inmanente y que todo esto constituye la subjetividad en sí. Ricoeur ha descrito esto, sobre todo en Husserl, como los rasgos del idealismo fenomenológico y le ha antepuesto una crítica, constructiva por cierto, con su filosofía hermenéutica posheideggeriana: no hay fenomenología posible sino a través del quehacer hermenéutico. Lo que Ricoeur propone es considerar ulteriores descubrimientos tomados de las filosofías de Heidegger y Gadamer: existe una estructura ontológica en la comprensión que hace imposible partir del sujeto mismo o de su subjetividad descrita por la fenomenología: todo lo que dice o sabe (o describe en términos fenoménicos) de antemano es parte de algo más amplio: un “ser-en-el-mundo” (el famoso *Dasein*); en términos de Gadamer se diría que todo saber se inscribe en una estructura de pertenencia, sólo después se puede hablar de una distancia y también de una búsqueda de horizontes para la comprensión. Lo que resulta de esta

relación de origen y polémica entre la fenomenología y la hermenéutica es una fructífera discusión entre las pretensiones del conocimiento de sí y la comprensión de referentes, dado que siempre está la mediación de los textos (en el lenguaje, en la cultura). Otro aspecto fructífero es que se corta con la pretensión trascendental de la fenomenología y se ubica la posibilidad de conocimiento como algo parcial, como una tarea abierta pero nunca acabada. La subjetividad, por muy inmanente que sea, deja de ser algo radical y adquiere una dimensión modesta en la relación dialéctica del sujeto que busca comprender delante de un texto: “Apropiarse es conseguir que lo que era ajeno se haga propio. Aquello de lo que nos apropiamos es siempre la cosa del texto. Pero ésta sólo se convierte en algo mío si me desapropio de mí mismo para dejar que sea la cosa del texto. Entonces cambio el *yo, dueño* de sí mismo, por el *sí mismo, discípulo* del texto.”<sup>3</sup> Hay un fruto de humildad en esta subjetividad: imposible de eludir y acotada en su aparición en el proceso de conocimiento.

3) En toda tarea reflexiva del conocimiento hay siempre una mediación de símbolos y lenguaje. Claro está, dicha mediación la concebimos por causa de una instrumentación metodológica, es decir que forma parte de una estrategia del saber y es fruto de la misma reflexión epistemológica. Como sea, aquí lo importante es que Ricoeur avanza en sus investigaciones filosóficas proponiendo el carácter mediador y por tanto metodológico, que tienen los símbolos y el lenguaje. Esto quiere decir que se tiene que considerar siempre una desviación en el camino filosófico y éste desvío lleva hacia las ciencias sociales e históricas: el estudio de los símbolos en la cultura (que Ricoeur ejemplifica, en su Simbólica del mal, con los estudios sobre la falta, la mancha, el pecado, el mal), las interpretaciones conflictivas en el campo del lenguaje (sus ensayos sobre el estructuralismo y sobre la metáfora), la crítica del sujeto que interpreta (el estudio sobre Freud y la crítica de las ideologías) y los estudios sobre historia y narración (que se ligan ha un esfuerzo por conciliar una teoría de la acción desde una perspectiva hermenéutica). Son dos puntos importantes entonces: el desvío obliga a un diálogo multidisciplinar entre las ciencias sociales y el proyecto de una filosofía reflexiva (que en cierto modo es el mejor producto de la modernidad), donde se dan coincidencias y divergencias, pero se hace posible una interdependencia dialéctica; además, el desvío es una condición metodológica en tanto la misma constitución de la experiencia, y su condición lingüística, se configuran mediatizadamente, en órdenes de comprensión que presuponen estructuras interpretativas previas: el símbolo da que pensar, ha señalado Ricoeur, es decir que es ya un signo en lugar de otra cosa; el lenguaje, por su lado, implica también una condición segunda y estructurada

<sup>3</sup> “Fenomenología y hermenéutica desde Husserl...” en *Op cit*, p. 53. Énfasis original.

interpretativamente, en tanto es expresión de algo vivido o experimentado y esto aún cuando se admite que no hay experiencia sin dicha condición lingüística.

4) Pero comprendemos a partir de modelos, modelos significativos en tanto posibilitan conocimiento con sentido, una comprensión. Ricoeur propone como modelo central el del texto. ¿En qué consiste? Esencialmente en un modelo transdisciplinar que se fundamenta en el lenguaje, pero que va de la experiencia más básica, perceptiva incluso, hasta la experiencia histórica, es decir que va de la fenomenología hasta la historia, pasando por las ciencias del lenguaje, de la comunicación, el psicoanálisis y la crítica literaria. Dicho modelo consiste en definir un texto como la fijación del discurso, pero no se reduce a una mera objetivación sino que apunta a un proceso de creación de sentido, en la cual el texto dice algo que no se ha podido decir en el habla cotidiana y que se expresa a través de procedimientos que configuran el texto mismo (distanciación, variaciones imaginativas, proceso de lectura, etc.). Ricoeur toma el modelo de las unidades mínimas de sentido que desarrolla la semiótica y que se trasladan a unidades mayores de sentido (la frase en el discurso, los mitemas en el mito, las instituciones en la historia) por analogía. El traslado del texto a la acción, es decir de la escritura y literatura hacia las acciones sociales que se constatan en la historia, lo hace Ricoeur manteniendo el mismo modelo del texto: a semejanza del discurso, la acción se objetiva en registros o huellas de memoria que la historia recupera, pero desde el principio mantiene una configuración significativa (pertinente) o una estructura simbólica de sentido.

Otro camino donde el modelo de texto se extiende hacia la acción social es la narrativa misma, tanto como relato histórico y como relato de ficción: el ámbito común es la dimensión temporal de las acciones humanas que se refiguran a través de composiciones que mantienen esa estructura significativa que, tomada de Aristóteles, se llama *mimesis*. Si recordamos, la noción de mimesis le sirve a Ricoeur, en *Tiempo y narración*<sup>4</sup>, para mediar entre la experiencia temporal del ser humano y toda su problemática con la experiencia histórica que se revela narrativamente en los dos tipos de relato, histórico y de ficción. La noción de mimesis permite comprender cómo se articula el proceso narrativo. De esta investigación cabe resaltar la primera parte del proceso, que Ricoeur llama *Mimesis I*, donde señala tres características que tiene la acción humana: una estructura inteligible (lo que da lugar a una competencia para explicar las razones del actuar), una dimensión simbólica (que se manifiesta en reglas y normas cuyas formas culturales estructuran toda experiencia de manera pública y moral) y un carácter temporal de la misma experiencia cotidiana (la intra-temporalidad [Inner-zeitigkeit])

<sup>4</sup> Cf. *Tiempo y narración*, Cristiandad, Madrid, 1987, 3 vols.

tomada del *Ser y el tiempo* de Heidegger) que se refleja en la manera como el tiempo se hace presente en el actuar ordinario, como preocupación, como recuerdo y como espera.

5) La sociedad se configura y evoluciona en un espacio llamado ideología, o quizá sea mejor decirlo se estructura sobre un proceso ideológico. Es importante considerar el esfuerzo de Ricoeur para superar la noción marxista de ideología<sup>5</sup> y, en cambio, proponer una visión más integral o amplia de la ideología: es un proceso de auto-representación social (imagen de sí mismo) por el cual una sociedad se constituye a partir de eventos fundantes y de allí se genera una dinámica de continuidad y tradición; el proceso implica una simplificación y esquematización inevitables, lleva una tendencia al estereotipo y se ritualiza en operaciones envolventes a todo el grupo social; este proceso ideológico se liga siempre a la dimensión política de la autoridad y su necesidad de legitimación, donde opera una asimetría entre la pretensión del poder y la creencia de los gobernados, y aquí es donde opera precisamente la función de la ideología como disimulo y distorsión en orden a un ejercicio del poder como dominación.

El caso de la ideología es, en principio, diferente, ya que se trata tanto de un concepto social como de una creación literaria; también la utopía se constituye como una especie de “vacío” social en tanto es el “no lugar” al que se aspira o que se coloca como horizonte deseable. Pero la pertinencia de la utopía es mucha en el análisis de Ricoeur: si la ideología constituye un imaginario social de la vida “real”, la utopía constituye un imaginario social de la vida “posible”. Así se propone abordar la utopía no por sus contenidos sino por sus funciones: la función de subversión, que hace posible un sueño de rebeldía; la función de la utopía también consiste en una variación imaginativa sobre el ejercicio del poder en la sociedad (otra manera de ejercer o distribuir el poder en cualquier instancia social: familia, religión, estado); finalmente, la utopía también padece de una patología que consiste en la locura del todo o nada, que se refleja en los intentos de utopías que, en última instancia, inauguran una mayor tiranía o una renuncia a la reflexión práctica sobre lo posible, sobre los pasos necesarios e intermedios para la realización de cualquier proyecto social.

---

<sup>5</sup> La noción marxista de ideología, comprendida en el contexto de la lucha de clases, remite a un proceso encubridor de la realidad, que proporciona una ilusión en el sentido de engaño o subversión de la realidad. Ricoeur no está en desacuerdo con la noción misma, sino con la tendencia a tomar dicha noción como una categoría social que pierde su ubicación; el mejor ejemplo de esta desubicación del concepto marxista de ideología es la pretensión de que haya una ciencia no ideológica (el marxismo). Cf. “Science and ideology” en *Hermeneutics and the human sciences*, Cambridge–Maison des Sciences de l’Homme, 1981.

Estos imaginarios sociales, ideología y utopía<sup>6</sup>, se corresponden en una dialéctica que exige la interdependencia entre ambas: la una representa, dice Ricoeur, la cura de la otra en tanto que la configuración e integración social de la ideología es un antídoto contra la evasión implícita en la utopía y, por el otro lado, la utopía es un jalón o una excentricidad que permite la crítica de la ideología, haciendo posible superar su carácter simulador.

6) Por último, habría que considerar los trabajos de Ricoeur sobre ética y política, que en cierto modo son los textos “más sociales”<sup>7</sup>. Ricoeur ha dedicado su atención a temas diversos: el trabajo, la violencia social y la violencia en el Estado, cultura y civilización, la previsión económica y la ética, la historia y sus problemas de objetividad y subjetividad, la educación en la política. Pero es en los trabajos finales donde aparece con mayor claridad la temática de la ética y lo político<sup>8</sup>, en el contexto de la dimensión jurídica y de las acciones que pueden ser consideradas justas<sup>9</sup>. Si puede decirse que hay ciertas líneas que recorren su abordaje de lo social podrían ser dos: 1) la inquietud por el tema de lo ético y la consideración peculiar por la dimensión institucional del “socius” humano. Primero, lo ético quizá se corresponde con la convicción en la fe protestante, (que también le ha ocupado en diversos trabajos, pero que Ricoeur ha preferido mantener separados, debido a un esfuerzo consciente de hacer de su filosofía un proyecto autónomo de su fe cristiana) pero, en la misma tradición filosófica que se ubica Ricoeur, la ética es la perenne referencia de la reflexión sobre la experiencia humana, sólo que los análisis filosóficos de toda metafísica parecen ser rigurosos desvíos de dicho objetivo. Ricoeur recupera ese interés ético desde Aristóteles, pasando por los filósofos de su tradición (Kant, Hegel, Heidegger, la escuela de Frankfurt, etc.) y llegando a las discusiones actuales sobre la democracia y la constitución de estado y la sociedad, donde el elemento ético es fundamental. Una frase que llega a acuñar Ricoeur y que resumen su planteamiento de la justicia social es la siguiente: “tender a la vida buena, con y para el otro, en instituciones justas”; dicho planteamiento se pone en juego y se expone a la discusión en sus últimas obras<sup>10</sup>. Ahora bien, el segundo rasgo o línea permanente en los trabajos de Ricoeur sobre lo social y ético es su consideración de lo

<sup>6</sup> Donde hay un tratamiento más extenso del tema por parte de Ricoeur es en su libro *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1986; obra que recoge una serie de conferencias dadas por el autor en otoño de 1975 en la Universidad de Chicago.

<sup>7</sup> Habrá que decir, sin embargo, que lo social no es, en absoluto, un punto de llegada en Ricoeur: ya desde su libro *Historia y verdad*, Encuentro, Madrid, editado en 1955, se recogen una serie de artículos sobre temas sociales, económicos y políticos diversos.

<sup>8</sup> Cf. *Si mismo como otro*, Siglo XXI, México, 1996. Especialmente los estudios séptimo al noveno.

<sup>9</sup> Cf. sus libritos (1991), *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid, 2001 y (1995) *Lo justo*, Caparrós, Madrid, 1999.

<sup>10</sup> Particularmente en *Si mismo como otro*, y *Lo justo*, Op. Cit.

institucional: las instituciones. Para Ricoeur las instituciones configuran lo social en tanto son el espacio que otorgan o posibilitan las acciones humanas significativas en tanto papeles, costumbres, reglas, etc.; pero también se advierte en Ricoeur una crítica moderada hacia las instituciones en tanto rechaza frecuentemente una crítica parcial o radical que desconoce la dimensión ineludible de lo social en tanto institucional. Este cuidado para abordar las características y problemas de lo institucional demuestran el reconocimiento que Ricoeur brinda hacia un necesario equilibrio en la crítica social: no se puede renunciar nunca a la racionalidad y a las exigencias del pensamiento ordenado. Tal es la convicción de Ricoeur, pero allí quizá se revela su calvinismo francés: la admisión de la sumisión ineludible al poder para hacer posible la libre crítica del mismo<sup>11</sup>.

Estas características bosquejan una filosofía hermenéutica que siempre vuelve al proyecto de una antropología filosófica que pretende dar cuenta del ser humano que se piensa históricamente. Es valioso todo el recorrido articulado en torno a temáticas muy diversas y echando mano de investigaciones en las ciencias sociales, del lenguaje, el psicoanálisis y la historia; es la “vía larga”, como Ricoeur suele llamarla, y esperamos que pueda sernos de utilidad ante un proyecto como el de la psicología colectiva.

Querría comenzar, como un primer intento de encuentro de ambos proyectos (filosofía hermenéutica y psicología colectiva), por precisar en qué sentido la psicología colectiva es aún una hermenéutica de la cultura y en qué sentido ya no lo es.

## **2. Características hermenéuticas y no hermenéuticas de la psicología colectiva.**

Fernández Christlieb muestra una cierta, y reiterada, renuencia hacia el lenguaje en tanto es sinónimo de construcciones discursivas, de orden lógico, que suelen asociarse con la tradición racional moderna y especialmente con la cientificidad en un sentido institucional. Reconoce la dimensión constructiva que el lenguaje tiene en la configuración de una disciplina (la dimensión discursiva, persuasoria y retórica del conocimiento que han señalado autores como Billing, Gergen, Ibañez) pero tampoco admite quedarse con el lenguaje como artificio y objeto de la psicología. En cambio, ha preferido revisar una nueva comprensión del lenguaje, que ya veremos en el tercer capítulo, donde hace un abordaje silencioso del mismo que permite otra comprensión

---

<sup>11</sup> Para una apreciación de esta relación, quizá previamente impensada, entre la convicción pro-institución de Calvino y su participación en movimientos revolucionarios, cf. Rubén J. Arjona Mejía, *De la sumisión a la revolución. La influencia de Calvino en el desarrollo del protestantismo francés*, Centro Basilea de investigación y apoyo, México, 2001.

del lenguaje. Sin embargo, antes hay que poder ver en qué sentido la psicología colectiva de Fernández Christlieb es deudora del lenguaje y en esa dirección es una disciplina hermenéutica: lo es en tanto reconoce la problemática del lenguaje<sup>12</sup> y admite pasar a través del mismo, aprendiendo de toda la tradición moderna que ha conjuntado la hermenéutica como el problema de la comprensión del lenguaje.

**Características hermenéuticas: estructura de lenguaje y modelo de texto.** El lenguaje es parte de todas las instancias de la vida social, atraviesa todos los procesos de la colectividad. En principio, cabe decir que el lenguaje es el modo de enunciar dichos procesos, no tanto en términos descriptivos, que sería como decir los contenidos de un tema o explayarse en la tematización de lo social; pero más bien el lenguaje permite comprender los procesos de la colectividad en tanto su estructura es análoga al lenguaje: esto se ve en las nociones en la estructura triádica del espíritu colectivo, en la noción de juego y la distinción entre lenguaje e imágenes, que son nociones esenciales en la epistemología de la psicología colectiva. Veremos por qué tales nociones son de carácter hermenéutico.

Cuando Fernández Christlieb dice que el Espíritu tiene símbolo, significado y sentido, está hablando de la estructura de la sociedad, pero también de la estructura del lenguaje y también de la estructura de la acción y, para decirlo en términos de Ricoeur, está hablando del modelo del texto. Para comprender esto habrá que recordar que Fernández Christlieb define la estructura triádica símbolo, significado y sentido en dos partidas, la primera consiste en rescatar de muy diversos autores la recurrencia de la estructura triádica que él mismo asume como los tres nombres del Espíritu<sup>13</sup>; en un segundo momento construye las definiciones para la tríada. Si notamos el hilo de la argumentación, se habla de una estructura relacional, comunicativa, intersubjetiva, que necesariamente se constituye con relación al lenguaje y en un sentido de interpretación comunicativa o de comprensión por relaciones de pertenencia. La relación comunicativa aparece en la interacción simbólica de Moscovici (el alter, la representación social), en la noción también triádica y compleja de persona (yo, mi, otro generalizado) en Mead, en la espiral de comunidad interpretativa (cuyos tiempos son proyecto, tradición y contemporaneidad) de Royce, y más que nada en Pierce cuyo “signo” es la palabra que nombra el misterio de la trinidad lingüística (objeto, interpretante y representamen o,

<sup>12</sup> Pude decirse que la psicología colectiva admite, con Gadamer, que toda experiencia tiene una condición lingüística (Sprachlichkeit) pero, con Ricoeur, también añade que dicha condición lingüística de la experiencia no tiene que ser el punto de partida ni de llegada, sino que hay una experiencia previa al lenguaje y un sentido posterior. Cf. Ricoeur (1986), *Del texto a la acción*, FCE, Buenos Aires, 2000. Pp. 57 y 58.

<sup>13</sup> Cf. *La psicología colectiva un...*, Op. cit., p. 194.

dicho un poco menos escueto el signo es “una cosa que está en el lugar de otra cosa bajo ciertos aspectos o capacidades”<sup>14</sup>). Ahora bien, esta “cosa” de la comunicación (cuya estructura es triádica) no es meramente el lenguaje, la “cosa” del lenguaje, si bien lo es en un sentido gadameriano, pero es también la “cosa” del texto, en el sentido que Ricoeur señala como punto de partida para su “modelo del texto”. Expliquemos esto: si la experiencia humana tiene un fundamental carácter lingüístico esto abre la problemática de pertenencia y distanciamiento que Gadamer detalla con todo cuidado; lo que a Gadamer le preocupa es no reducir el mundo a un signo en un sentido restringido e idealista, sino plantear la condición histórica de pertenencia y la inevitable distancia alienante implícita en todo saber. En este punto es que Ricoeur propone el modelo del texto como

...mucho más que un caso particular de comunicación interhumana; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia<sup>15</sup>.

La filosofía hermenéutica aquí se articula heurísticamente en tanto dicho modelo recoge los aportes de las ciencias del lenguaje y de la filosofía de la historia, primero, y luego toma elementos de las ciencias sociales para configurar su modelo de texto. Los elementos esenciales son el discurso (hecho de acontecimiento y significado), la obra (que se comprende como totalidad gracias a la crítica literaria) y la escritura (que hace posible una “autonomía” y desata todo el proceso de interpretativo entre autor y lector); con estas nociones Ricoeur aporta un nuevo elemento: la cosa del texto se comprende como “un mundo” configurado o existente únicamente en el texto mismo pero no reducido al mismo, porque hay una referencia al mundo en el sentido de apertura y horizonte. Este “mundo” del texto abre toda la discusión acerca de la recepción o lectura de textos y se relaciona con toda la discusión moderna acerca de la interpretación y sobreinterpretación<sup>16</sup>. Un jalón más cercano a lo social, en Ricoeur, lo tenemos en su propuesta del modelo del texto como modelo de la acción social significativa y, de modo más indirecto pero quizá más fructífero, lo tenemos en su trabajo sobre la narrativa y la problemática ética de la vida institucional. ¿De qué manera este modelo de texto coincide con la tríada símbolo, significado y sentido de Fernández Christlieb? De varias maneras: 1) primero, dichas nociones tienen siempre al lenguaje como signo; así el símbolo más público y duradero es el lenguaje y es el mejor ejemplo de lo

<sup>14</sup> Op. cit., p. 193.

<sup>15</sup> *Del texto a...*, Op. cit. P. 96.

<sup>16</sup> Cf. Umberto Eco (1992), *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Madrid, 1995.

simbólico<sup>17</sup>. Por su parte, el significado es el referente, aquello de lo que se habla y que, siguiendo a Ricoeur, no se puede decir directamente porque precisamente la función referencial del discurso es problemática, porque hay algo previo al lenguaje y que es una experiencia que sólo se evoca o se pretende convocar con lo que se dice: eso, así de móvil, es el significado. El sentido es, por descalificación, lo que no es símbolo ni significado, dice casi maliciosamente Fernández Christlieb: es que no se puede definir y sus ejemplos, no obstante, pueden ser cualquier cosa que está en medio o más allá de toda palabra, más acá de toda imagen, siempre elusivo y al mismo tiempo necesario como relación entre símbolo y significado, como comunicación o intersubjetividad o, como lo que hace que el signo peirceano [según Peirce] sea el mundo mismo. 2) En segundo lugar, la tríada símbolo–significado–sentido expresan una estructura comunicativa y por tanto, remiten al proceso hermenéutico mismo: el problema de la comprensión mediada por la cultura, por las objetivaciones que son textos, por los discursos que se fijan y se transmiten interpretativamente; si se pone cierta atención, esta estructura triádica no sólo se vincula con el lenguaje, sino con el asunto problemático del sentido de la vida misma y que remite a la fenomenología hermenéutica, y para Ricoeur está claro que el lenguaje no es la cosa misma:

El signo lingüístico sólo puede *valer para* algo si *no* es la cosa. De este modo, el signo implica una negatividad específica. Es como si, para entrar en el universo simbólico, el sujeto hablante debiera disponer de un *compartimiento vacío* a partir del cual debe comenzar a usar los signos. La *epoché* es el acontecimiento virtual, el acto ficticio que inaugura todo el juego mediante el cual cambiamos signos por cosas, signos por signos, la emisión de signos por su recepción. La fenomenología es como la recuperación explícita de este acontecimiento virtual que ella eleva a la dignidad del acto, del gesto filosófico. Hace temático lo que era sólo operatorio. Por eso mismo, hace aparecer el sentido como sentido.<sup>18</sup>

Si la estructura triádica de Fernández Christlieb remite al proceso hermenéutico, lo es en tanto remite a algo más hondo, a la vida misma, tal como la misma fenomenología pretende dar cuenta (si bien excediéndose en su idealismo) del sentido, ya que “[ésta, la fenomenología] comienza cuando, no contentos con *vivir*—o con *revivir*—, interrumpimos lo vivido para darle significado”<sup>19</sup>. 3) Luego, la estructura triádica de

<sup>17</sup> Op. cit., p 199. A vuelta de página, Fernández Christlieb apunta: “Adviértase la despreocupación con la que se dice la palabra silla. Así, paradójicamente, son los símbolos, las puras palabras, las que constituyen la realidad en su forma más indudable: la realidad, ciertamente, es simbólica.” P. 200.

<sup>18</sup> “Fenomenología y hermenéutica desde Husserl...”, en *Del texto a...*, Op. cit. P. 56, énfasis original.

<sup>19</sup> *Ibid.* Énfasis original. De paso habrá que señalar la importante similitud entre Ricoeur y Fernández Christlieb para concebir el lenguaje como algo que emerge de un vacío: en Ricoeur es un acto filosófico que reflexiona sobre la vida en un sentido fenomenológico, en Fernández Christlieb dicho vacío es el silencio y es la mejor manera de comprender el lenguaje en un sentido no discursivo: cf. “el lenguaje:

Fernández Christlieb se comprende también por el modelo ricoeuriano que asienta analogías entre la innovación semántica del discurso y la innovación imaginativa de toda narración. Lo que en suma se plantea es que en el lenguaje y en todo símbolo hay un “plus” de sentido, un aumento icónico que pretende recrear o rehacer la realidad. El efecto de sentido de este proceso es la comprensión, en esto la tarea de la hermenéutica (la comprensión de sí ante el mundo del texto en un proceso o arco hermenéutico) y la tarea de la psicología colectiva coinciden:

La psicología colectiva juega el papel de reconstruir conforme a otro sentido, rearticular bajo otra interpretación, el lenguaje ordinario tal como lo tomó de la colectividad, para devolverlo en una forma nueva que posibilite autocomprensiones alternativas.<sup>20</sup>

*Características hermenéuticas: la estructura de juego que apunta a la estética*  
Como ya se señaló<sup>21</sup>, Ricoeur sigue a Gadamer en cuanto reconoce que hay siempre algo previo y postrero al lenguaje, algo así como decir que “si en todo hay lenguaje, no todo es lenguaje”. Esto lo vemos bien cuando Ricoeur retoma la noción gadameriana de “juego”<sup>22</sup>. Podemos ensayar una comparación entre esta noción de “juego” y lo que Fernández Christlieb llama “el juego del espíritu”. Recordamos que Fernández Christlieb construye la noción de juego como una estructura también triádica: son reglas que producen emociones (significados) gracias a un sentido que se llama juego. Y luego añade que también tiene una En tanto estructura recuerda lo que Gadamer señala<sup>23</sup>: el juego es ciertamente una estructura, no lo hacen los jugadores, sino su lógica misma y consiste en una puesta en escena (para Gadamer, y para el alemán, el término “juego” [*Spiel*] tiene un sentido de “representación” teatral), en una danza o baile o en la misma realización del movimiento. Fernández Christlieb añade, que además de una lógica y una lúdica, el juego es inútil y es bello (estético), porque esa liberación del utilitarismo permite, por decirlo así, unas variaciones imaginativas (para recurrir a un término caro a Ricoeur) y entonces se hace posible la construcción de lo bello, lo que Gadamer llama la representación estética. Esto, que para Gadamer es una autosuficiencia ontológica del juego (y el arte), lo expresa así Fernández Christlieb:

---

versión callada”, en Marco Antonio González Pérez / Jorge Mendoza García (comps.), (2001)

*Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas*, Tec de Monterrey – CHIASO, México.

<sup>20</sup> Pablo Fernández Christlieb (1994), “Psicología social, intersubjetividad y psicología colectiva” en Maritza Montero (coord.), *Construcción y crítica de la psicología social*, Anthropos, Barcelona.

<sup>21</sup> Cf. supra, nota 12.

<sup>22</sup> Cf. “Appropriation”, en *Hermeneutics and the ...*, Op cit., Pp. 182–193.

<sup>23</sup> Cf. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977. Pp. 143–181.

En términos más empíricos, parece que los productos y las actividades del juego sirven para algo, pero se trata de algo que está dentro del juego enorme de la colectividad, de la misma manera que los puntos ya ganados dentro de un partido sirven en miras del resultado final, pero después ya no.<sup>24</sup>

***Características hermenéuticas: lo icónico radicaliza la comprensión.*** La noción de lo icónico o la imagen, como sistema simbólico pero diferenciado del lenguaje, también es una noción hermenéutica en tanto remite al problema de su comprensión. Esto se nota porque las imágenes se definen negativamente, por distinción y hasta oposición al lenguaje: lo que está antes del descubrimiento y aún no ha sido nominado, es algo líquido que se solidifica por el lenguaje; también es algo que está más allá del lenguaje, como cuando algo erosionado por la repetición o el cansancio deja de ser significativo y se olvida, entra nuevamente al reino de las imágenes. Fernández Christlieb propone diversos sistemas icónicos: plástico, músico, indumentario, corporal, funcional, masas y multitudes<sup>25</sup>. Pero sobre todo, hallamos la dimensión hermenéutica cuando, con toda precaución, Fernández Christlieb precisa que no puede establecerse otro criterio que la interpretación para distinguir cuando se está en qué sistema:

Sus criterios de distinción no se basan en características formales; no son sus criterios los sentidos de la percepción, no es su relevancia societal, no es su afinamiento histórico, no es su magnitud, no son sus formas: el criterio depende de la interpretación.<sup>26</sup>

Si es la interpretación el criterio es porque se asume que los sistemas icónicos, es decir el reino de las imágenes o, mejor, el ámbito de las formas, remite a una experiencia pre (o pos) lingüística en la cual se da el proceso mismo de pertenencia o de fusión de horizontes, o de comprensión. Recordemos que para Fernández Christlieb en los sistemas icónicos no se nombra, sino que se protagoniza, se habita en los mismos objetos o situaciones, se vive el mismo sacudimiento o el movimiento de la misma experiencia. Aquí es donde la psicología colectiva de Fernández Christlieb es radicalmente hermenéutica, en un sentido más hondo, más intenso, que la misma hermenéutica de Ricoeur. Dos aspectos muestran el vínculo y la diferencia entre estas dos teorías interpretativas: El primer aspecto que muestra el vínculo es que la colectividad (el Espíritu) es icónica y tiene inteligibilidad para sí misma (por ello es un sistema), por lo que se admite que es una iconicidad simbólica y que si no es un discurso al menos hay una potencial intencional, un querer decir, por tanto hay una solicitud de interpretación, una esperanza de comprensión. Pero este aspecto muestra

<sup>24</sup> Cf. *La psicología colectiva...*, Op. cit., p. 220.

<sup>25</sup> Cf. "Psicología social, intersubjetividad...", Op. cit., pp. 81, 82

<sup>26</sup> *Ibid.*

también la diferencia, porque los sistemas icónicos no son lingüísticos y por tanto no son reflexivos, sino que exigen interlocución (y requieren expresión comunicativa), por lo que no son susceptibles del control que provee el trabajo lingüístico. El segundo aspecto también muestra un vínculo con la tradición hermenéutica ricoeuriana: los sistemas icónicos son formas de expresión o impacto, es decir sentimientos o afectividad colectiva (que es la única que hay); esto es lo mismo que decir que son "...sistemas de expresión e interpretación afectivas"<sup>27</sup>, por lo que se trata de sistemas que hasta cierto punto se comprenden a partir de modelos hermenéuticos<sup>28</sup>. La diferencia, que el mismo aspecto revela, es que los sentimientos (los sistemas icónicos) revelan una función que no ha sido el interés central en la filosofía de Ricoeur, es decir la función de sostener, proveer, irrumpir, provocar, crear, recrear en el lenguaje lo que ya no o todavía no se puede nombrar. Esto se debe, quizá, a que Ricoeur parte de una tradición (la filosofía reflexiva, neokantiana y posheideggeriana) comprometida con el problema de la conciencia, mientras que Fernández Christlieb parte de una tradición (la psicología social) donde la conciencia ha sido el fantasma ineludible (ya sea como conciencia individual, en su individualismo, o como intersubjetividad, que es una conciencia desdoblada), pero no el origen ni el horizonte.

Ya hemos venido señalando (dicho así, en gerundio) que las características hermenéuticas de la Psicología Colectiva de Fernández Christlieb remiten o hasta expresan otras características no hermenéuticas. ¿Qué quiero decir por características no hermenéuticas en la obra de Fernández Christlieb? Primero, hay distinciones que es necesario hacer con respecto a la filosofía hermenéutica de Ricoeur, algunas de las cuales responden a la diferencia propia de sus campos de investigación y sus propósitos; estas son quizá secundarias, pero sería preciso enunciarlas. Pero, segundo, también me refiero a características que rompen con el proyecto mismo de comprensión (es decir el proyecto de la hermenéutica) y llevan a un ámbito que me gustaría llamar un proyecto de contemplación y revelación.

***Características no hermenéuticas: el yo que se conoce o la psicología (social) que se desconoce.*** Primero, es cierto que Fernández Christlieb ha dicho de diversos modos que

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, p. 85.

<sup>28</sup> Parece que no es posible abandonar el ámbito del discurso, el campo del lenguaje, para abordar los sentimientos (sistemas icónicos) y ello no sólo porque se utiliza lenguaje en el proceso de investigación y escritura sino también en tanto se recurre a modelos o analogías (o metáforas) que son parte del lenguaje y del fenómeno de la comprensión. Como sea, me parece que el camino de salida para este atolladero no es oponiendo radicalmente lenguaje e ícono o sentimientos, sino profundizando en su dialéctica. En ese sentido, creo, son prometedores los últimos trabajos de Fernández Christlieb: "El lenguaje: versión...", *Op. cit.*

la psicología colectiva se asocia con disciplinas interpretativas<sup>29</sup>, pero se distingue de la filosofía de Ricoeur en el origen de sus propias problemáticas. Para Ricoeur el problema esencial es el sujeto que pretende conocerse, la conciencia de sí, sólo que Ricoeur rechaza la inmediatez y asume las mediaciones ineludibles de la cultura para tomar una “vía larga”, un recorrido que pasa por el análisis de los símbolos, la historia, la poética, la narrativa, las instituciones y el psicoanálisis. Para Fernández Christlieb el problema inicial es otra conciencia, o más bien habría que decir una falsa conciencia de la disciplina, que él llamaría la ficción del individuo en la psicología social: esto se ve claramente en su tesis de licenciatura<sup>30</sup>. Aquí de paso hay que hacer notar que el tema apunta a la problemática de la constitución misma de la psicología social (¿es una psicología social por la suma de individuos o es una sociología psicológica por la reducción individualista?) pero también apunta a algo mucho más importante, que es la definición de la psicología toda, porque a fin de cuentas seguimos indagando sobre lo psíquico: es decir el misterio del alma humana y lo inasible de los sentimientos, lo ineludible de la vida institucional y lo immanente de la vida cotidiana, la intensidad de las experiencias y la ritualización de las costumbres. Veremos cómo el proyecto de la psicología colectiva de Fernández Christlieb apunta hacia una psicología general en tanto ofrece una comprensión diferente acerca de lo psíquico. Pero decíamos que los puntos de partida son diferentes entre la filosofía ricoeuriana y la psicología colectiva: son dos conciencias: una filosófica y reflexiva, la otra psicológica e indefinida en el falso dilema individuo–sociedad. Coinciden en tanto son orígenes que expresan la misma búsqueda de comprensión (y eso caracteriza el conocimiento) pero se distinguen porque en Ricoeur se mantiene una fidelidad a las preguntas que emergen de la tradición racional de su campo: los dilemas del cogito cartesiano, las aporías del yo kantiano, las paradojas entre el saber de sí y el ser, etc.; en cambio, para Fernández Christlieb las preguntas (su objeto, su metodología, su verosimilitud, las paradojas entre la generación de conocimiento y la pertenencia al mundo social, etc.) emergen de una historia muy breve de una disciplina, la psicología, que todavía no puede narrar su identidad con suficientes certezas; este titubeo no se debe únicamente a su juventud, sino a que la psicología crece junto al vaivén de las bases racionales de la modernidad y, quizá, su misma emergencia tiene la marca polémica de la modernidad (y la posmodernidad)<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> “La formulación de la Cotidianidad como esfera de sentido no puede haber sido hecha por las ciencias positivistas... las disciplinas interpretativas pueden ir al paso de la gente porque con ella dialogan”, *La psicología colectiva...*, op. cit., p. 233.

<sup>30</sup> *Crítica de una ficción: el individuo en la psicología social*, Cf. supra pp. 14ss.

<sup>31</sup> Quizá por eso, y no sólo por eso claro está, para Fernández Christlieb la posmodernidad es la ruptura, el fin de la seriedad que caracterizó a la modernidad y al cientificismo, en fin: el final del individualismo y la emergencia del juego, el juego colectivo. Cf. Pablo Fernández Christlieb, “La posmodernidad como fin de la seriedad y su individuo” en *Investigación psicológica*, Vol. 1, año 1, 1991.

**Características no hermenéuticas: de la racionalidad al sentimiento.** Ahora, en segundo término, las diferencias entre la filosofía hermenéutica y la psicología colectiva apuntan a características más de fondo<sup>32</sup>. Algo que salta inmediatamente es que hallamos en Ricoeur una convicción racionalista evidente, que además no niega ni se avergüenza de ella. No es, hay que decirlo, una ingenuidad en Ricoeur, sino precisamente una convicción: es decir una postura del orden del valor que ha sido sopesada o puesta a prueba<sup>33</sup>; para Ricoeur “una filosofía hermenéutica es una filosofía que asume todas las exigencias de este largo rodeo [de la reflexión filosófica pura hacia las instancias culturales] y que renuncia al sueño de una mediación total, al final de la cual la reflexión se igualaría de nuevo a la intuición intelectual en la autotransparencia de un sujeto absoluto<sup>34</sup>”. Si se renuncia al sueño de la mediación total no se renuncia al uso de la razón, el instrumento epistémico que desmenuzó y exaltó Kant. Pero, Fernández Christlieb, en cambio, es más posmoderno en el sentido que asume no sólo la crítica sino también la deconstrucción de esa razón moderna, lógica, positivista. Claro está, su polémica no es tanto con la filosofía como con el ejercicio o práctica de una investigación en el campo de las ciencias sociales que pretende ser totalizadora y termina siendo reduccionista, una forma de conocimiento excluyente que pretende ser la meta final, en el sentido del positivismo de Comte. Para Fernández Christlieb la razón no es un compromiso en sí, sino una articulación del pensamiento sobre una porción de la realidad, pero reconstituyendo ese mismo pensamiento que se articula con las formas mismas de la realidad: es decir como versión psíquica de la realidad. Por eso abogará por un pensamiento que siente o por un sentimiento que piensa. Dos citas para constatar el reconocimiento heurístico de la racionalidad y la búsqueda de otro tipo de conocimiento en Fernández Christlieb:

Las hipótesis, los modelos teóricos, el pensamiento sistemático, las interpretaciones, las reflexiones personales o grupales, se den en ciencia, academia o vida cotidiana, realizan ese tipo de lenguaje [lenguaje especular], cuyo ejemplo sintético es el género literario del ensayo...<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Si se quisiera trivializar se podría decir que Ricoeur es un filósofo con preocupaciones filosóficas e intereses sociales y que Fernández Christlieb es un psicólogo con preocupaciones sociales y ciertos intereses filosóficos.

<sup>33</sup> Dice Ricoeur: “me gusta recordar que convicción se dice en alemán *Überzeugung*, término emparentado por su raíz con el de *Bezeugung*, que significa atestación.” Cf. *Si mismo como otro*, Siglo XXI, México, 1996. P. 318, énfasis original.

<sup>34</sup> Cf. “Acerca de la interpretación...”, op. cit., p. 34.

<sup>35</sup> Cf. “El lenguaje: versión...” Op. cit., p. 34. Aquí hay que recomendar leer la nota al pie (no. 22), donde Fernández Christlieb cita a Gabriel Zaid en una hermosa apología sobre el ensayo como un pensamiento que emerge con dificultad, dando a luz un conocimiento inédito, bello, ordenado, interesante.

...los sentimientos son la base de toda psicología, toda vez que todo conocimiento o significado aunque sea conceptual o discursivo, solamente es significativo si es sentimental, *id est*, si remite a una forma o imagen.<sup>36</sup>

**Características no hermenéuticas: ni sujeto ni intersubjetividad, sino colectividad y espacio del Espíritu.** Otra diferencia notoria entre la filosofía hermenéutica de Ricoeur y la psicología colectiva de Fernández Christlieb es que la primera parte del sujeto, mientras que la segunda parte de la sociedad. En el caso de Ricoeur no es fortuito que se hable de “rodeo”, y en cierto modo su paso por la historia, el psicoanálisis, la narrativa y la ética sean, al menos en la forma como su pensamiento se ha formulado, un tránsito, un paso hacia una meta trascendente (lo que no puede reprochársele a un filósofo). Para Ricoeur las ciencias sociales se vinculan a la filosofía en momentos postreros. Para Fernández Christlieb la cosa es más inmanente, inmediata y más que rodeo hallamos un ejercicio constante de desarmar críticamente la psicología y reconstruirla con materiales muy diversos, yendo con frecuencia al margen de su historia (que se aprecia claramente en la primera parte de su *Psicología colectiva* un fin de siglo más tarde), polemizando con la psicología social dominante y, buscando formas de enunciar o narrar una nueva manera de hacer psicología. Es en este proyecto que se visualiza un rechazo frontal al subjetivismo, se admite la intersubjetividad pero se la acota o delimita a campos discursivos que no son aptos para hacer comprender aquello que nos envuelve y conforma y que llamamos sociedad. Mientras que para Ricoeur los niveles de discurso de su hermenéutica se mueven en planos que van de lo individual a lo colectivo<sup>37</sup>, para Fernández Christlieb el individuo y las instituciones son simplemente ámbitos donde hay colectividad, aún cuando no haya intersubjetividad.<sup>38</sup> Todo el proyecto de Fernández Christlieb mantiene la convicción inicial anti-individualista<sup>39</sup>, pero también

<sup>36</sup> Cf. “Introducción y notas a una psicología perdida”, en *Significados colectivos...*, Op. cit., p. 366. En ese mismo párrafo se nos envía a una nota al pie (no. 11), donde se toman estas palabras de Susanne Langer: “la tesis que pretendo argumentar es que todo campo psicológico –incluyendo conceptualización, acción responsable, racionalidad, conocimiento– es un desarrollo múltiple del sentimiento.”

<sup>37</sup> Cf. su ensayo “La iniciativa”, *Del texto a...* op. cit., pp. 248–256.

<sup>38</sup> Una de las más intensas, y hondas, argumentaciones epistemológicas sobre los límites de la intersubjetividad, que no se detiene en el individuo o en la institución, la hallamos en su ensayo “Psicología social, intersubjetividad...”, Op. cit., pp. 88–95.

<sup>39</sup> Pero no anti-individuo o anti-persona, dado que Fernández Christlieb teoriza sobre lo más individual que es el cuerpo y lo conceptualiza como un espacio colectivo que se ha tornado un espacio público en el mundo moderno; así cf. el apartado 3.4 “El cuerpo. Espacio íntimo individual. Siglos XIX – XX” en la historia espiritual del espacio de su *Psicología colectiva...*, Op. cit.; vale el espacio para citar lo siguiente: “Y el cuerpo es un espacio. Aún cuando sus elementos empiezan a aglutinarse desde el siglo XVIII, que es cuando ya se puede datar el principio de la psicología (Habermas, 1962, p. 67), su aparición como tal corresponde más certeramente a la segunda mitad del siglo XIX y primer cuarto del siglo XX, cuando ya las modas vestimentarias llevan nombres de individuos... Para 1920... el cuerpo, como espacio comunicativo creador de Espíritu, está completo. El resto del siglo, si se sigue la lógica, ha consistido en su crisis: en la ocupación del cuerpo por parte de la informática secretarial, la tecnologización de los

se propone reinventar una noción de sociedad que se libere de las antinomias tradicionales (individuo sociedad, sujeto objeto, razón sentimiento, etc.). Ya hemos dicho que dicha noción de sociedad, en la obra de Fernández Christlieb, se concibe como colectividad o Espíritu; aquí lo interesante es considerar que cuando Fernández Christlieb aborda sistemáticamente la realidad que estudia la psicología colectiva elige el espacio. Esto es importante en cuanto a la diferencia entre el subjetivismo de Ricoeur que da un “rodeo” hacia los objetos sociales y la colectividad de Fernández Christlieb que, por decirlo así, de inicio se ubica adentro de tales objetos. No es posible ningún rodeo (y es imposible cualquier salida conceptual) cuando la realidad misma se concibe espacialmente. El marco teórico de la psicología colectiva se completa: además de su historia y su epistemología, tiene un lugar y reconoce la primacía de el espacio como la constitución esencial de la realidad<sup>40</sup>. Recordemos que espacio–tiempo son las nociones fundamentales de toda teoría sobre la realidad: espacio–tiempo son ámbito y límite del conocimiento. Ricoeur ha especulado, en el mejor (y por cierto brillante) sentido de la palabra, sobre estas nociones fundamentales<sup>41</sup>, pero uno percibe la distancia en la lectura de toda esta realidad concreta, el ámbito de la cotidianidad y también la extrañeza hacia esa realidad sentida o intensa que son los sentimientos. Elegir el espacio, dejando de lado la noción de tiempo (tan cara a los filósofos), expresa una clara intención para dejar lo más posible de lado el lenguaje especulativo y acercarse a la realidad en un sentido concreto: se trata de un Espíritu con emplazamientos, que se mueve y se asienta en los espacios diversos: la plaza, la calle, el edificio de gobierno, la casa, el café, el cuerpo, el teatro<sup>42</sup>; son momentos o movimientos de un Espíritu que se encarna. Por eso, la subversión de los dilemas clásicos (individuo–sociedad, etc.), que Ricoeur resuelve por una propuesta de crítica dialéctica, Fernández Christlieb la resuelve por una propuesta que se ubica en la realidad del espacio como ámbito tanto vacío como envolvente<sup>43</sup>, de manera que el

---

comportamientos, los sentimientos por receta, la instrumentalización de la interioridad, el intimismo publicitario, el desecamiento simbólico del cuerpo...”, p. 406. Y por si se dudara de la dimensión política de cada individuo, citemos “Lo más privado, el mundo de cada cabeza, es espacio íntimo individual, está hecho de memoria, es decir, con los mismos planos con que fue edificada la ciudad, de la cual el individuo es, en rigor, los últimos rincones ya sin salida” Cf. *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1991, p. 43.

<sup>40</sup> Cf. la tercera parte de su *Psicología colectiva...*, op. cit.

<sup>41</sup> Especialmente con respecto al tiempo cf. su trilogía *Tiempo y narración*, op. cit.

<sup>42</sup> Cf. el capítulo “los emplazamientos de la memoria colectiva” en *El espíritu de...*, op. cit., y cf. también el capítulo “la historia espiritual del espacio” en *Psicología colectiva...*, op. cit.

<sup>43</sup> El espacio es una instancia virtual, “vacío”, por lo que hace emerger la realidad en tanto la contiene. Pero el espacio mismo es inasible, porque su realidad immanente, si la tuviera, es ese mismo hueco o vacío. Dicho vacío se constata, se puede concebir por sus bordes, por los huecos que dejan las cosas cuando no caben o no se ajustan con precisión a su espacio (lo cual ocurre con frecuencia y genera la aparición de vacíos de significado; tal vez a esto se refiere Fernández Christlieb cuando habla de lo mágico o icónico; igual puede decirse que a esto se refiere Ricoeur cuando habla de “compartimiento vacío” del que emerge lo simbólico, es decir el lenguaje).

pensamiento resultante que teoriza va tomando la forma de los espacios que recorre; es por ello que Fernández Christlieb habla de narrar la cotidianidad, de sentir lo que se piensa o de poner en lenguaje ordinario los problemas fundamentales del vivir humano que se expresan en la cultura cotidiana.

***De la comprensión a la contemplación y la revelación.*** Pero ¿estas diferencias entre hermenéutica y psicología colectiva hacen de ésta una disciplina no hermenéutica? Sólo en el sentido que la psicología colectiva rompe en su proyecto con la tradición reflexiva de Ricoeur (pero, como señalaremos más adelante, ni Ricoeur lo hace, por fortuna) y en tanto la comprensión deja de inscribirse en el ámbito de ese saber sobre sí mismo; pero no puede decirse que la dimensión hermenéutica se pierda porque, como bien sabemos gracias a la tradición hermenéutica posheideggeriana, de la que Ricoeur es actor importante, no es posible articular un conocimiento cualquier evadiéndose del problema de la comprensión, es decir del hecho mismo de pertenecer históricamente al mundo en el cual interpretamos y procuramos ejercer la comprensión. A esto clásicamente se le ha llamado el círculo hermenéutico y, podemos decir que, en las ciencias sociales, no se puede rechazar ingenuamente dicha problemática. Quizá se pueda asegurar, incluso, que toda teorización en el campo de las ciencias sociales es tan solo una versión que responde al problema fundamental hermenéutico. Para la psicología colectiva, dicha respuesta deja de lado, en cierto modo, el problema mismo de la comprensión y se avoca a comprender la realidad asumiendo la forma de sus significados, lo que da como resultado una versión psíquica de la realidad colectiva. Así, podemos decir que el proyecto de la psicología colectiva es uno de tipo contemplativo y revelatorio.

En este punto hay que recordar la distinción, señalada en el capítulo anterior, que Fernández Christlieb hace sobre tres epistemologías: epistemología de la distancia, epistemología de la fusión y epistemología del encantamiento<sup>44</sup>. Es en la epistemología de la distancia donde se halla el carácter nominativo sobre los nombres, lenguaje que remite al mismo lenguaje, y que tanto se halla en el hablar cotidiano como en los lenguajes de las ciencias. Viene a la mente un texto de Ricoeur<sup>45</sup>, importante en su obra dado que ubica su aporte en la tradición hermenéutica posheideggeriana, acerca de la distancia, el lenguaje o más precisamente el texto como paradigma de la comunicación en y por la distancia. Para Ricoeur las mediaciones (el modelo del texto, toda

---

<sup>44</sup> Cf. supra, pp. 42–44.

<sup>45</sup> “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *Del texto a...*, op. cit. Sería preferible otra traducción (Bovon, F. y Roullier, G. [comps.], *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura*, La Aurora, Buenos Aires, 1978), hecha por el profesor Severino Croatto, exegeta argentino, que prefiriere el término “distanciación”, manteniendo así una forma menos sustantivada (adverbial), más activa o verbal.

producción cultural) imponen un rejuego de distanciamiento y pertenencia, es en dicho contexto que se entiende la comprensión a partir de una tarea analítica sobre la estructura de los textos y que busca los posibles sentidos profundos sólo a partir de ese trabajo crítico (en el horizonte de “comprenderse ante el mundo del texto”, Ricoeur habla de una comprensión menos ingenua). En el caso de la psicología colectiva advertimos una diferencia importante: de entrada no se ubica en la epistemología de la distancia, sino en la del encantamiento; comparada con la tarea hermenéutica tal como la concibe Ricoeur, la psicología colectiva no considera al texto como mediación, sino a la cultura cotidiana como objeto y sujeto a la vez, como interlocutor y con frecuencia como una imagen habitable, que se resiste y accede a dejarse conocer. Si bien se admite la necesidad del trabajo crítico, filosófico<sup>46</sup>, la psicología colectiva propone más bien una contemplación del objeto, en el sentido de mirarlo y advertir en sus formas la evocación de sentimientos, el objeto aparece como un mundo envolvente, como un sujeto que quiere decir algo más allá del sentido común; es una poética de la cultura cotidiana. Algunas citas nos hacen ver mejor esto<sup>47</sup>:

...encontrar semejanzas implica la disposición del sujeto a dotar a lo otro con sus propias características, e incorporar lo otro al sujeto, lo cual opera para las gentes, a las cuales se les llama precisamente “semejantes”, pero también para los animales, los muebles, o la ropa: la frase “cada cosa se parece a su dueño” es un aforismo epistemológico.

Entre el interior del sujeto y el interior del objeto se tiende un vínculo de simpatía: piedra y escultor se hacen semejantes; son una unidad. Es lo mismo que decía Mead (1927, p. 212) respecto al ingeniero que habla con un puente en el mismo sentido que nosotros hablamos con un ingeniero.

...los objetos obtienen permiso y capacidad de expresión, a condición de que los sujetos tengan la capacidad de impresionarse por los actos de los objetos.

Pero no deja de admitirse la presencia, lo ineludible, del lenguaje (la condición lingüística [Sprachlichkeit] de toda experiencia, según Gadamer), porque éste participa en todas las epistemologías:

Así como es el lenguaje quien construye la distancia y la fusión, también construye la simpatía y la reciprocidad. Sucede la siguiente secuencia: 1º) el lenguaje dota a la imagen, a los objetos, de voluntad, de razón, de intenciones, de autonomía, es decir, de lenguaje; y cuando de verdad está haciendo eso, asume las consecuencias, concretamente las de que 2º) el objeto está en capacidad de responder, y por ello,

<sup>46</sup> “La veteropsicología [ergo: psicología colectiva] es una psicología filosófica, teórica y cultural; es filosófica en el sentido que le da Susanne Langer: filosofía es averiguar lo que sabemos”. Cf. Pablo Fernández Christlieb, *La afectividad colectiva*, Taurus, México, 1999. P. 142.

<sup>47</sup> Cf. *Psicología colectiva...*, op. cit., p. 271.

de oponerse, resistirse, plegarse, hacer valer sus propios derechos (que son los derechos contenidos en las reglas del lenguaje: ideas propias, autonomía, etc.), con lo cual 3º) le trasmite al sujeto la estipulación de sus propias cualidades, es decir, la de ser imagen; la imagen, al estar dotada de palabra, puede a su vez dotar de imagen, y de sentimientos, al lenguaje. 4º) En este momento, ambos, sujeto y objeto, se encuentran en igualdad de condiciones para establecer un diálogo, para oírse mutuamente sus razones, necesidades, pretensiones, etc., bajo la condición, ya obvia, de la regla de juego de no destruir al adversario... lo que ha sucedido es un encantamiento: cuando el lenguaje a pasado a ser parte de los objetos, el mundo se reanima<sup>48</sup>.

Es éste un párrafo poco encantador, quizá porque aquí predomina la necesidad discursiva de explicar linealmente el proceso epistémico. Otro párrafo muestra mejor, con un ejemplo que fascina incluso, sobre el saber implicado de esta epistemología: ...al sentimiento interno de estar triste, le continúa un semblante entristecido, de labios alicaídos, voz lenta y movimientos pesados, que se incardina en un medioambiente de colores nocturnos de contornos difuminados, de ruido sordo y horas largas: estar triste, llorar y asistir a un funeral son el mismo acto, independientemente del orden de aparición, como sucede a quienes con sólo asistir a un velorio sin estar implicados, o verlo en una película, les da por llorar y salen tristes sin deberla ni tenerla, así como quienes no quieren oír cuentos tristes porque lloran; y no debe faltar el congruente que cuando se siente triste se viste de negro y va a algún funeral ajeno para sentirse a sus anchas.<sup>49</sup>

Que la psicología colectiva sea una hermenéutica cuyo resorte es la contemplación más que la comprensión misma, no es tanto un cambio de acento sino una distinción que apunta al carácter inmanente, concreto, envolvente, implicativo, que tiene la realidad. Para Fernández Christlieb la premisa es que hay una unidad de mundo y que la mirada o el punto de vista que es la psicología colectiva hace ver mejor la vida, la cultura cotidiana. Entonces la epistemología se puede narrar y, más que una materia aburrida de filósofos, despliega interés para toda la gente:

...puede verse que la gente, al hacer sus compras diarias, al ganar dinero, usa una epistemología de la distancia; al angustiarse, desenfrenarse, soñar o participar en una masa, emplea una epistemología de la fusión; pero cuando se comprende, cuando se arregla, cuando se indigna en el parlamento, cuando cuida a su perro, cuando tiene dignidad, cuando habla de sus muertos, cuando ve una película, cuando simpatiza o antipatiza y empatiza, cuando se sienta en su rincón preferido

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 278.

con su suéter viejo, cuando aspira a ser o hacer o tener algo, cuando oye chismes, cuando protesta en las calles, cuando se arraiga en un lugar, cuando rememora, cuando conmemora y cuando canta, construye con el conocimiento su realidad mediante una epistemología del encantamiento: se encanta, está encantada, se vuelve encantadora.<sup>50</sup>

La mirada contemplativa no quiere decir una pasividad, sino una sensibilidad, algo que en diferentes lugares Fernández Christlieb ha llamado el conocimiento sensible. En esto el reproche es claro para la psicología como disciplina que no ha sido capaz de asumir esta mirada:

Es curioso, pero la psicología ve a su objeto de estudio con ojos de físico, de biólogo, de economista o de administrador, es decir, pone como criterio de intelección de la realidad nociones como la función, la causa, la inversión, la transacción; no estaría de más que intentara verlo con ojos de psicólogo.<sup>51</sup>

Además de la ironía, la convicción que se deja sentir es que hace falta una visión capaz de reconocerse como apta para el conocimiento de la cultura cotidiana:

Puesto que todo es nada más que lenguaje, la psicología discursiva descalifica a la cultura por su fascinación con lo visual, según se aprecia en el hecho incontestable de que el conocimiento ordinario utiliza la mirada como forma de decir las cosas (por ej.: “no veo qué me quieres decir”, “mira lo que te estoy diciendo”, “¡claro!”, etc., etc.). La psicología discursiva argumenta que no hay imágenes, sino que solamente son palabras, mientras que la cultura insiste, milenio tras milenio, que en primer lugar hay imágenes, de todo tipo –olfativas, etc.– y que el lenguaje es el intento reiterado de nombrarlas... Si el lenguaje de la cultura es visual, no hay por qué tirarlo a la basura, sino averiguar cómo y por qué. Y es porque, en efecto, más allá del significado discursivo, hay otro *significado*, no-discursivo, que es más *intenso*.<sup>52</sup>

Y esta mirada se retrotrae en una manera de aprehender la realidad, adecuándose a las formas mismas de la cultura cotidiana, no solamente buscando una verdad sino captando una estética en la vida de cada día (la realidad suprema, como la llamaron Berger y Luckmann):

---

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 280.

<sup>51</sup> Cf. *La afectividad...*, p. 83.

<sup>52</sup> Cf. “Introducción y notas a una psicología perdida” en *Op. cit.*, p. 362. El argumento es también contra la misma psicología construccionista (vgr. Gergen), que es también una psicología discursiva.

Es cierto que la vida cotidiana comporta una enorme dosis de utilidad y eficiencia, pero incluso en la realización de lo útil y eficiente, no le basta con eso, la gente se cuida también de que sea bonito; no le basta hacer la comida, sino también tiene que adornar la ensalada; no le basta transmitir un mensaje, sino que lo tiene que aderezar con los matices del chisme; no le basta con abrigarse, sino que la ropa combine; tampoco le basta con sobrevivir, sino que la vida sea bella. Hay, pues, un arte cotidiana...<sup>53</sup>

En suma, la tarea de la psicología colectiva consiste en:

...localizar las formas inintencionales, atmosféricas, que colectivamente se crean en la cultura cotidiana... la psicología colectiva es una crítica estética de la cultura cotidiana.<sup>54</sup>

Decimos que la psicología colectiva es un proyecto donde la comprensión queda de lado y ocupa su lugar la contemplación, esta mirada activa y receptiva, pero quizá habrá que decir ahora que se trata de una comprensión configurada por la forma de la misma realidad:

...la comprensión es en sí misma una forma, específicamente, aquella en que el pensamiento tiene la misma forma que el sentimiento, y por lo tanto la persona alcanza la misma forma que la realidad...<sup>55</sup>

Y, así pues, en las palabras del mismo Fernández Christlieb se advierte el efecto del espiral hermenéutico:

...dicho pensamiento es asimismo análogo a la memoria del objeto y por ende al objeto, es decir, el lenguaje con que está dicho lo indecible contiene la misma estructura, pausas, velocidad, profundidad, textura, intensidad, luz, tamaño, que el objeto imitado... Y aquí sucede un cuarto momento, interesante y circular: lo que tiene por escrito en sus manos el investigador es un objeto estético, y acto seguido como prueba de ello y de su veracidad, puede coincidir con él, meterse dentro, convertirse en él, y sentir lo que siente su teoría.<sup>56</sup>

Ricoeur ha mostrado que es posible hablar de una hermenéutica de la revelación<sup>57</sup>. En algunos de sus trabajos sobre teología bíblica (que trabaja sobre fuentes que tienen el

<sup>53</sup> Cf. *La afectividad...*, op. cit., p. 86.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>57</sup> "Hermenéutica de la idea de revelación", en *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Docencia y Almagesto, Buenos Aires, 1990.

estatus de “revelación”) Ricoeur ha mostrado que las formas de discurso son correlativas a las confesiones de fe, es decir que la creencia y la estructura literaria se compenetran en la Biblia. Traigo a colación esto para preguntar ¿no hay una dimensión revelatoria, es decir una luz que adviene, en esta psicología colectiva que busca entrenar su mirada en una danza interminable con la cultura cotidiana? Lo revelatorio aquí quiere decir la mostración, no la demostración, de otro modo de ver la realidad misma, en términos que mueven, conmueven, evocan, convocan, sacuden a todo aquel que busca comprender por medio de un conocimiento que llamamos psicología. El lenguaje revela no porque diga directamente algo sino porque lleva una palabra, un misterio que anuncia una presencia inalcanzable, porque en sus orillas, en su origen y su horizonte, el lenguaje nos señala aquello que sólo se puede sentir, experimentar intensamente. No es, como se ve y para tranquilidad de todos, una revelación de la trascendencia o de algún dios del más allá, sino una revelación de aquello que son las formas y los significados de la cultura, en la cual vivimos, pensamos y sentimos.

### **3. Trozos discursivos para imaginar un encuentro: hermenéutica de la colectividad o como comprender la vida sin salirse de la misma.**

En una inteligente y divertida réplica a varios posmodernos Umberto Eco dijo:

Rorty preguntaba para qué propósitos necesitamos saber cómo funciona el lenguaje. Respondo con todo respeto: no sólo porque los escritores estudian el lenguaje para escribir mejor... sino también porque el asombro (y, por lo tanto, la curiosidad) es la fuente de todo conocimiento, el conocimiento es una fuente de placer y es sencillamente hermoso descubrir por qué y cómo determinado texto puede producir tantas interpretaciones buenas.<sup>58</sup>

Es precisamente esta belleza, la hermosura del por qué y el cómo, de un conocimiento lo que mueve a buscar, imaginar y teorizar sobre la vida misma, sobre la cultura como expresión del ser humano, sobre los fenómenos que nos implican en la historia, sobre las vidas que se configuran y esperan tener un sentido en su actuar cotidiano. No puedo imaginar una producción teórica (para usar el tecnicismo del gusto posmoderno, y que no es exactamente de buen gusto) que no incluya esta intensidad. Ricoeur ha insistido siempre que, sin embargo, hay una opacidad en el mundo y en el sujeto para su comprensión, no es posible un conocimiento de manera inmediata sin el riesgo de caer en ilusiones, ilusiones que bien descubren los análisis críticos sobre los textos y la cultura, así como la crítica de la ideología y las instituciones. Todos los procedimientos

---

<sup>58</sup> Cf. *Interpretación y sobreinterpretación*, op. cit., pp. 167–168.

teóricos y de análisis racional en la hermenéutica de Ricoeur son conducidos por la convicción de que la vida misma no se deja comprender sin ese trabajo analítico, sin los desvíos, sin un esfuerzo. Pero, me parece, la obra de Ricoeur se liga siempre a esa curiosidad y asombro que Eco menciona: el conocimiento y su belleza cuando se hallan ciertos por qué, determinados cómo. La psicología colectiva de Fernández Christlieb, con otro estilo y en la trinchera discursiva de la psicología, también se configura en ese mismo asombro, con una convicción quizá más optimista (un optimismo que tiene un dejo de melancolía) hacia la comprensión de este espíritu/colectividad/cultura cotidiana /espacio, que constituye la realidad, esa que llamamos sociedad. Si no fuera así, no hallaríamos palabras tan sentidas como éstas:

...tal maravilla [irse por la melancolía y volver por la esperanza, salir por el límite exterior de la sociedad y entrar por su centro, suscitando la invención del conocimiento inaudito] se debe a que se ha transitado por el lado negro de la sociedad, es decir, se ha recorrido el misterio negro que está antes o después de la realidad y trae, por lo tanto, una carga de enigma, la suficiente como para realizar otra vez el milagro de la creación; hacer aparecer, sin causa alguna, un modo de realidad que antes no estaba.<sup>59</sup>

Pero no podemos estar siempre en vuelos tan altos. De hecho, la empresa de la psicología colectiva acontece en plano mismo de la cotidianidad (pero no del sentido común ni en el análisis de contenido del lenguaje ordinario), en un espacio silencioso que es continuamente nombrado en el mundo cotidiano, un espacio que constituye el pegamento mismo del mundo. Hemos de ir a ese objeto, lo más inmanente, para ver cómo se despliega una intensidad que algo tiene de trascendente o, para decirlo con Ricoeur, una trascendencia en la inmanencia. Es así como la psicología de Fernández Christlieb es una hermenéutica de la colectividad: en tanto hace de la comprensión una manera de mirar que se configura a lo mirado, que se sacude y conmociona, de manera que toda realidad es gracias a que se puede sentir. En otras palabras, es una hermenéutica de la colectividad fundada en la sensibilidad de las cosas y de la gente, vistas como una realidad unida<sup>60</sup>. No se trata meramente de hacer una sinergia entre hermenéutica y psicología colectiva, sino tan sólo de apreciar lo plausible de esta afirmación y para ello echaremos mano de una argumentación por retazos, es decir tomando fragmentos (cosa que ya se viene haciendo) que permitan ver cómo la

<sup>59</sup> Cf. *La afectividad...*, op. cit. 154.

<sup>60</sup> Hablando metodológicamente, Fernández Christlieb ha dicho que la psicología colectiva es monádica, mientras que la psicología institucional es diádica (casi puede decirse esquizofrénica) y la psicología social comunicativa (los constructivistas y posmodernos) es triádica. Cf. la importante nota n° 118, en *Ibid...*, p. 192–193.

psicología colectiva busca comprender la vida, la sociedad, la cultura cotidiana, permaneciendo en ella. Para ponerle cierto orden, iremos comparando algunas líneas temáticas: 1) el espacio en Fernández Christlieb y el tiempo narrado en Ricoeur; 2) la afectividad colectiva de Fernández Christlieb y los temas “psicológicos” en Ricoeur; 3) la ciudad y la política en la psicología colectiva y la ética en Ricoeur. La idea es que la comparación permita ver diferencias y coincidencias, de ser posible haga vislumbrar el encuentro entre la comprensión y la vida, la sociedad, en sí.

**1) La historia del espacio y la narración del tiempo.** Fernández Christlieb narra una estructura del espacio en la cultura occidental: la plaza, la secretaría, la calle, el café, el domicilio, el cuerpo. Por su parte Ricoeur estructura una comprensión del tiempo en el relato occidental a través de sus dos modalidades, la historiografía y la narrativa de ficción. Una primera coincidencia entre estas dos nociones (el espacio y el tiempo) es que se enfrenta la dificultad para conceptualizarlos. En el caso del tiempo, Ricoeur ha insistido que el tiempo es aporético, es decir problemático e insoluble en términos racionales y, sin embargo, reconoce algo fructífero en las aporías (lo que llama “el trabajo de la aporía”); sobre todo, se advierte una inquietud ligada a la vida misma. Como muestra de ello, en medio de una argumentación filosófica ardua, Ricoeur medita lo siguiente:

Entre el ser–arrojado y caído, que constituye nuestra pasividad fundamental respecto al tiempo, y la contemplación de los astros, cuya revolución soberana está sustraída a nuestro dominio, se establece una complicidad tan estrecha que estos dos acercamientos se hacen indistinguibles para el sentimiento... La elegía de la condición humana, modulándose entre la lamentación y la resignación, ha cantado continuamente el contraste entre el tiempo que permanece y nosotros que pasamos... Si consideramos el tiempo como infinito, ¿es sólo porque nos ocultamos a nosotros mismos nuestra propia finitud? Y si decimos que el tiempo huye, ¿no es sólo porque huimos de la idea de nuestro ser–para–el–fin? ¿No es también porque observamos en el curso de las cosas, un pasaje que se nos escapa, en el sentido de que escapa a nuestra aprehensión, hasta el punto de ignorar, si se puede decir, hasta nuestra propia resolución de ignorar que debemos morir? ¿Habláramos de la brevedad de la vida si no se destacase sobre el fondo de la inmensidad el tiempo?.. Olvidando la relación entre lo utilizable y la preocupación, y olvidando la muerte, contemplamos el cielo y construimos calendarios y relojes. Y de repente, sobre la esfera, surge en letras fúnebres el *memento mori*. Un olvido borra al otro. Y la angustia de la muerte vuelve a la carga, aguijoneada por el silencio eterno de espacios infinitos. Podemos así fluctuar de un sentimiento a otro: del *consuelo* –que

podemos experimentar al descubrir como un *parentesco* entre el sentimiento de ser-arrojado en el mundo y el espectáculo del cielo en el que el tiempo se muestra a la *desolación*, que renace continuamente del *contraste* entre la fragilidad de la vida y el poder del tiempo que destruye.<sup>61</sup>

El texto brega con las dificultades del tema (las aporías del tiempo, su lugar en el discurso filosófico y el argumento propio a través de la narrativa) pero hay que agradecer el modo poético del párrafo, es decir que se puede advertir una ganancia valiosa al afrontar la dificultad del tema: comprendernos como seres temporales (intra-temporales) y aún así empeñados en pensar el tiempo del mundo. En el caso del espacio, Fernández Christlieb también enfrenta la problemática del espacio de modo frontal, luego de una hermosa cita de *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset, nuestro autor aborda así la génesis y constitución del espacio:

El espacio nace como negatividad, como la negación de simplemente todo lo que estaba hasta entonces, concretamente la vida humana adherida a la naturaleza, pensada por ella; frente o contra la vida natural, se opone una vida civil, urbana, de modo que el espacio civil nace ya con una idea, la de oposición, esta vez excluyente, extrínseca, entre la ciudad y la naturaleza, estableciendo así, como propiedad inherente del espacio, la coordenada dentro / fuera, donde lo que está dentro es lo que rige como real y digno de humanidad, y lo que está fuera es descartado de la realidad. De hecho, la primera construcción en el espacio es la que opone lo que está dentro y lo que queda fuera. Es por obligación de civilidad que, entre los aparatos cuya fecha de patente se traspapela entre las de la rueda y el fuego, se encuentren las puertas, paredes batientes, máquinas de cerrar en primer lugar, porque si de lo que se trata es de fundar el espacio dentro, las puertas se hicieron para cerrarse; las puertas para abrirse son posteriores... Pero puesto que de lo que se trata es del espacio dentro, los muros y bardas no tienen como fin, según se supone en la lógica moderna del miedo, defenderse del exterior, sino pegar, cimentar, cohesionar, darle volumen al interior: por eso las murallas eran uno de los adornos preferidos de la cultura grecorromana (cfr. Veyne, 1985, p. 186). Y los adornos, como toda la belleza, tenían igualmente que ser artificiales, en oposición a las fealdades naturales de allá afuera; así que al brillo natural del mármol de las columnas del Partenón había que pintarlo con cuatro o cinco colores, y al mármol de las esculturas pintarlo de color carne: nada hay más bello que el artificio, desmintiendo *ante facto* el gusto estético de quienes quieren el mármol natural para imitar a los griegos; es la paradoja de que el buen gusto contemporáneo se basa en

<sup>61</sup> *Tiempo y narración*, Op. cit., vol 3, pp. 770–771. Cursivas en original.

una equivocación... la ciudad no eran las casas y esas cosas, sino el espacio encerrado... E incluso, en Grecia, la ley no era una serie de permisiones y prohibiciones, sino literalmente una valla, una muralla (Arendt, 1958, p. 90) de manera que estar dentro de la ley era meramente estar dentro de la ciudad, en la habida cuenta de que estando dentro ya se pertenecía a su Espíritu, y uno se comportaba conforme a él: lo que se respira no necesita leerse. Las reglas son las paredes...solamente quien poseyera suelo en la ciudad era ciudadano... la propiedad era sagrada, y por eso la riqueza no alcanzaba para comprarla, lo cual es una idea difícil de asimilar hoy en día...

El texto hila muy bien la argumentación: uno siente que la idea es muy simple y sin embargo totalmente cierta: que el espacio resulta de incluir y excluir, una fundación simbólica por medio de paredes y puertas, rompe con “lo natural” y crea lo ciudadano, es decir lo político. No se evade la dificultad de conceptualizar y el resultado es una idea preclara (el espacio, en principio, como negatividad); no hallamos un estilo que medita lo trascendente como en Ricoeur, sino que se nos presenta un estilo que hace evidente de manera simple algo que se funda a sí mismo (la “generación espontánea” del espacio) y en el tejido de la argumentación las cosas simples, concretas, de siempre, van adquiriendo una estatura social: es por eso que Fernández Christlieb habla de paredes, cerraduras, vallas para hablar de todo lo que hace la vida humana como ciudadanía, leyes, propiedad, riqueza.

Una segunda coincidencia, entre el tiempo de Ricoeur y el espacio de Fernández Christlieb, es el tránsito y valoración que ambos hacen de la retórica en sus argumentaciones. Por retórica entendemos no sólo el arte de la persuasión, sino los mecanismos y procedimientos de lenguaje que crean y recrean la realidad social. En el caso de Ricoeur, hablando de los procedimientos literarios y de lectura del relato de ficción, introduce la retórica<sup>62</sup> como procedimiento que hace comunicable un mundo en el texto:

La pretendida fidelidad a la vida no hace más que disimular la sutileza de las maniobras por las que la obra gobierna, del lado del autor, la “intensidad de ilusión” deseada por Henry James. El colmo de disimulo sería que la ficción pareciera que nunca ha sido escrita... hay siempre un autor implicado: la fábula la narra alguien; no siempre hay un narrador especial; pero, cuando es el caso,

<sup>62</sup> Ricoeur habla de “la retórica de la ficción” que, citando a Wayne Booth, se define como “los medios de que dispone el autor para tomar el control de su lector... en una palabra, concierne a los recursos retóricos de los que dispone el autor de epopeyas, de novelas, de narraciones cortas, puesto que intenta, consciente o inconscientemente, imponer su mundo de ficción al lector”. *Ibid.*, p. 868, n. 5.

comparte el privilegio del autor implicado que, sin llegar siempre hasta la omnisciencia, tiene en todo momento el poder de acceder al conocimiento de otro desde el interior; este privilegio forma parte de los poderes retóricos de los que está investido el autor implicado, en virtud del pacto tácito entre el autor y el lector... [y hablando de la narrativa cuyo autor implicado es uno “no digno de confianza”, *unreliable*, es decir el extremo retórico de la ficción, Ricoeur añade:] La función de la literatura más corrosiva puede ser la de contribuir a crear un lector de un nuevo género, un lector a su vez *sospechoso*, porque la lectura deja de ser un viaje confiado hecho en compañía de un narrador digno de confianza, y se convierte en una lucha con el autor implicado, una lucha que lo reconduce a sí mismo.<sup>63</sup>

Esa retórica del relato ficticio alcanza otro nivel en el proceso de lectura:

...en la medida en que el autor finge no ser más que el lector de un manuscrito encontrado y donde, además, las interpretaciones internas de la obra constituyen otras tantas lecturas virtuales: narración, interpretación y lectura tienden a superponerse. La tesis alcanza aquí su máxima fuerza en el momento en que se invierte: la lectura está en el texto, pero la escritura del texto anticipa lectura futuras.

Pero en algún momento se hace necesario pasar de la retórica a la estética de la lectura:

Lo que la estrategia de persuasión, fruto del autor implicado, intenta *imponer* al lector, es precisamente la *fuerza* de convicción –la fuerza “inlocucional”, se dirá con palabras propias de la teoría de los actos de discurso– que sostiene la visión del mundo del narrador. La paradoja en este punto está en que la *libertad* de las variaciones imaginativas es comunicada sólo revestida del poder *vinculante* de una visión del mundo... El último término de la tríada [tríada del proceso hermenéutico: *poiesis, aisthesis, catharsis*; siguiendo aquí a Jauss] es incluso aquél que culmina esta paradoja de una libertad constreñida, de una libertad liberada por la determinación. En el momento de clarificación y de purificación, el lector es hecho libre a su pesar. Esta paradoja es la que hace de la confrontación entre el mundo del texto y el del lector una *lucha* en la que la fusión de los horizontes de espera del texto con los del lector sólo aporta una paz precaria.

No estamos interesados propiamente en seguir aquí el curso, ya muy específico o adentrado, de Ricoeur acerca de los procedimientos que operan en la dialéctica texto–

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 872 y 874–875. Cursiva original.

lectura, donde el tiempo narrado alcanza expresiones más profundas en términos retóricos y estéticos; pero aquí importa percibir un nivel de explicación muy importante gracias a los procedimientos retóricos y estéticos, al punto que Ricoeur puede casi concluir:

Este doble estatuto de la lectura [la lectura es una “interrupción” en el curso de la acción y un “relanzamiento” hacia la acción] hace de la confrontación entre el mundo del texto y el mundo del lector, a la vez, un *éxtasis* y un *envío*. El ideal-tipo de la lectura, figurado por la fusión sin confusión de los horizontes de espera del texto y de los del lector, une estos dos momentos de la refiguración en la unidad frágil del *éxtasis* y del *envío*. Esta unidad frágil puede expresarse en la siguiente paradoja: cuanto más sitúe el lector en una dimensión de irrealidad la lectura, más profunda y más lejana será la influencia de la obra sobre la realidad social. ¿No es la pintura menos figurativa la que tiene mayores posibilidades de cambiar nuestra visión del mundo?<sup>64</sup>

Es importante considerar aquí que lo retórico, y asimismo lo estético, operan como nociones explicativas en una teoría que brega con el problema del tiempo narrado (el tiempo configurado tanto en el relato histórico como en el relato de ficción). Ocurre que retórica y estética son nociones no propiamente descriptivas, sino evocativas, pero cuando se usan para analizar un fenómeno dado requieren instrumentarse en la argumentación de manera heurística. El proceso es artificioso y únicamente exige ser verosímil, asimismo su pretensión de verdad se constituye intertextualmente, es decir remitiendo a otros autores cuyas argumentaciones son también verosímiles. Algo semejante hallamos en Fernández Christlieb, cuando historiando el espacio dice:

En suma, el primer espacio es público, y el primer conocimiento es público, que se produce como resultado de la confrontación de pareceres, en el entendido de que cada interlocutor posee sólo la mitad de la verdad, porque ésta, completa, aparece en medio del debate. Puede notarse, y en verdad que no de paso, que es exactamente por la vía de la retórica, el mismo razonamiento que expone Mead para plantear que la conciencia es un producto del acto social, y que es el acto social comunicativo, donde realmente se construye la entidad psíquica, el alma de los griegos que, como ya se sabe, no es lo que está dentro de los individuos, sino lo que flota por el espacio de la plaza y el pensamiento del público...<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Ibid., p. 900. Cursiva original.

<sup>65</sup> *La psicología colectiva...*, op. cit., pp. 330–331.

Así pues, para Fernández Christlieb, la retórica no es una anécdota de la historia del espacio, sino una forma de conocer, construir y comprender la realidad, todo al mismo tiempo, es decir, una analogía en sí de toda la psicología colectiva:

Los retóricos hablaban porque el discurso era el centro de todo: era el pensamiento, la verdad y la realidad, de modo que conocer el habla, poderla manejar a su antojo, implicaba conocerla, es decir, saber cómo y de qué estaba hecho el pensamiento... La gramática es, bien entendida, una psicología. De hecho, como concluye Alfonso Reyes, con la erudita simpleza de le caracteriza, los retóricos fundan las ciencias del Espíritu...

Ricoeur nos hace ver cómo operan la retórica y estética en el proceso de apropiación del tiempo vía la narración, por su lado Fernández Christlieb nos muestra cómo la retórica (que se ejercía primordialmente en la plaza pública) se subvierte en determinado momento de la evolución del espacio:

Por un extremo, la plaza pública se privatiza en la forma de gobierno; por el otro, en la forma de la casa: ambos, tan distintos a la hora de la cotidianidad, son sin embargo similares en que sustituyen el discurso [la retórica, y su estética] por la actividad, por el *performance*, o por la potencia, sustituyen el argumento por el dato, la racionalidad por el hecho, y ambos actúan impelidos por la fuerza de las circunstancias, es decir, por el acicate de su propia reproducción, sabiendo muy bien cómo, sin saber por qué. Ambas regiones realizan actos porque “pueden”; en el caso del gobierno, puede conquistar la ciudad de enfrente o tiranizar la suya propia, Sócrates de por medio –que se opuso–; en el caso de la casa, puede producir alimento, cobijo, descanso, y en ese sentido, ambos son potencia, poder, por lo demás muy distintos. Ambos extremos se asemejan en que no pertenecen al mundo del lenguaje: pertenecen al territorio de lo que calla, en las colindancias de la virtualidad, entre la plaza de la ciudad y su muralla...<sup>66</sup>

Así como Ricoeur articula retórica con estética, porque hay un ámbito que ya no corresponde al lenguaje, a sus procedimientos de persuasión, sino que es el ámbito de la imagen, de lo icónico, del mismo modo, Fernández Christlieb puede, a modo de conclusión, decir que:

Las sustancias del Espíritu, aquello que se vierte en el crisol del espacio, son, como se sabe, el lenguaje y las imágenes. El lenguaje utiliza una lógica retórica, que se refiere a la organización, articulación, orden, exposición, profusión, variedad, etc., de las palabras; las imágenes utilizan una lógica estética, que se refiere a la

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 334.

organización, etc., de todo lo sensible, es decir, de todo lo que es visible, audible, palpable, gustable, olfateable, aprehensible, pero que no es expresable en palabras. Todos los espacios tienen fundamentalmente la misma sustancia de lenguaje e imágenes, pero cada uno tiene su propia retórica y su propia estética distintivas...<sup>67</sup>

Es clara la diferencia en ambos discursos: son distintos los “objetos” que se presentan en la argumentación: el tiempo narrado de Ricoeur, el espacio historiado por Fernández Christlieb; se atraviesan ámbitos discursivos diferentes; las nociones (así sean términos idénticos –retórica, estética–) operan explicativamente en modos distintos. Asimismo, puede notarse que los trozos textuales son más densos, con cierto peso, en lo argumentativo: es decir que se penetra, se ahonda en la discusión teórica. Hay distintos referentes textuales y de lectores en cada obra. Con todo, se puede pensar que la coincidencia no es sólo la identidad de términos, sino el hecho de que tales términos hablan del mundo del lenguaje: es decir que la realidad, sea el tiempo o sea el espacio, tiene esa condición lingüística, esa condición poética, que la hace también susceptible de comprenderse como experiencia humana. Es que el lenguaje no sólo dice, sino que también figura o refigura; no sólo tiene contenido sino también forma y es evocativo, convocativo. Lo distinto es también importante: el espacio narrado por Fernández Christlieb es más concreto, mundano, tangible, que el tiempo ricoeuriano; algo también distinto, y que se deriva de ese rasgo tan profano en la historia del espacio, es que lo icónico, la dimensión estética o sensible, se privilegia mucho más que en la hermenéutica del tiempo narrado de Ricoeur. Es evidente que la psicología colectiva, cuando se propone comprender la realidad, no se ciñe a los caminos de la interpretación hechos del puro lenguaje: lo psíquico no deja de ser un terreno misterioso, un ámbito fronterizo, no fácilmente asible pero llanamente sensible.<sup>68</sup>

**2) La afectividad colectiva de Fernández Christlieb y los “temas psicológicos” en Ricoeur.** El libro *La afectividad colectiva* es un trabajo cuya estructuración teórica da por supuesta la psicología colectiva; es, por tanto, un ensayo que se aventura más allá de lo epistemológico, sin temor a réplicas previas; es un ensayo posterior a la “versión de la Psicología Colectiva [que, por cierto] sirve para el análisis comprensivo de cualquier acontecimiento de la realidad que el investigador tenga a bien ocurrírsele”<sup>69</sup>. Sin pretender resumir ni abarcar dicha obra, sino únicamente tomando trozos con fines

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 416.

<sup>68</sup> Puede decirse, quizá, que la psicología colectiva, y dada la pretensión teórica de ésta, hablamos de toda psicología, es una búsqueda de la comprensión sin que tenga un pacto de exclusividad con el lenguaje, con la racionalidad discursiva. Se busca comprender la vida, el mundo, no únicamente en términos del decir, sino también en términos del sentir y, ante todo, del saber sensible.

<sup>69</sup> *Op. cit.*, p. 407.

comparativos, para figurarnos otra vez la posibilidad de una hermenéutica de la colectividad, veamos que son los afectos o los sentimientos.

Un sentimiento es el aviso de que algo sucede, de alguna manera, en alguna parte, demasiado cerca, definición ésta que también se puede aplicar a lo desconocido... Un mismo acontecimiento es un asunto de rencor, dignidad, crueldad, heroísmo. A la hora de sentir, hay una imprecisión rampante respecto a la definición que se va a hacer del sentimiento... la falta de tino del lenguaje para llamar a los afectos permite plantear que hay acontecimientos afectivos que no tienen nombre de sentimiento, aunque lo sean, y otros que no tienen nombre alguno. Por mencionar los ejemplos más verosímiles, puede citarse a la libertad, la disciplina, la responsabilidad, las creencias, las vocaciones, los principios, la voluntad o el poder: son afectos que no tienen nombre de afectos y, no obstante, no hay que olvidar que existen ejemplos más inverosímiles, como el cenicero, la política, las calles, el color verde, el perfume o la sociedad...<sup>70</sup>

El asunto se toma directamente, sin perder el rasgo distintivo de la disciplina: comprender qué es la afectividad sin salirse de la misma (sin generar una distancia excesiva y alienante), y por ello se atreve a usar temerariamente el “es”, el verbo quizá más esencialista y peligroso:

Sentir es no saber qué... sentir es lo inefable... sentir es la dimensión de lo que no; es lo que siempre falta... “Sentir”, al parecer, es ser impactado por algo, es aquello que sucede demasiado cerca; lo que está “resentido” es lo que queda con la marca del impacto. Por ello la “sensibilidad” es la susceptibilidad de los impactos; por eso se dice de los niños y de las películas fotográficas que son sensibles a la luz y al mal ejemplo...<sup>71</sup>

Pero el resultado que va apareciendo no es un discurso esencialista, es decir que pretende aparecer como un “dato duro”, sino precisamente una comprensión que logra hacer “sentir” que es cierto lo que se dice y que, además, se dice de una manera que nos implica; como ejemplo, y a propósito de que hablábamos del problema del tiempo y el espacio, nuestro ensayo dice esto de la afectividad:

Dentro de la entidad afectiva, el tiempo y el espacio entran en confusión. Los tiempos se indistinguen entre sí: lo que es antes y lo que es después siempre son ahora; la escena antigua que duele, duele en este momento al recordarla, y la ilusión del porvenir que alegra, también lo hace ahora. La afectividad siempre es presente y

<sup>70</sup> *La afectividad...*, op. cit., pp. 17–20.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, pp. 23–26.

por eso parece eterna, por lo que no es ningún consuelo decir a alguien que sufre que eso se cura con el tiempo, porque para el sufrimiento, aunque sea dolor de muelas, el tiempo es eterno... Igualmente, los espacios se indistinguen entre sí: en la afectividad la lejanía está tan cerca, es tan entrañable, como la cercanía; por eso la nostalgia es tan intensa. La diferencia racional entre aquí y allá, y demás coordenadas, se funde en un lugar inmediato donde no hay posiciones...<sup>72</sup>

Ahora, algo que va envolviendo, porque el discurso de la psicología colectiva lo va haciendo cuando habla de la afectividad, termina hablando de todo, por eso es un discurso envolvente:

La aproximación más aceptable de la afectividad es la que la concibe como una entidad masiva y homogénea, como una bola de vida sin diferencias ni fisuras, que sólo puede ser rodeada, cercada, bordeada, por el lenguaje (los conceptos, las descripciones), pero donde éste no puede entrar, so pena de disolverse en ella...la afectividad no es algo distinto de la ciudad, de la sociedad y de la cultura: ocupa los mismos materiales y objetos, tiene el mismo tiempo y se mueve de la misma manera. La afectividad es coextensiva de la sociedad y/o ciudad y/o cultura. Si parece ilocalizable es porque tiene la misma extensión que la realidad y que la vida.<sup>73</sup>

Pero esta “totalización”, esto englobante de la afectividad de Fernández Christlieb, no se convierte en algo ajeno ni distante conforme se va haciendo más amplia, más social o macro (como si fuera alejándose hacia el reino del lenguaje objetivo o descriptivo). Ocurre otra cosa: se percibe lo envolvente y se configura una cierta inteligencia sobre los sentimientos; a eso lo podemos llamar comprensión sobre algo de la vida sin salirse de la misma. Otro ejemplo:

...por eso se sabe que la tristeza es azul, como el blues, alicaída como la línea de las cejas cuando se mira hacia el piso, sin levantar el vuelo, lenta; la alegría en cambio es más amarilla, soleada, con las alas batientes como las comisuras de las sonrisas, rápida en sus movimientos y bastante más ruidosa; el odio es brusco, la crueldad es fría; la soledad es distante, callada, vacía, y tiene murallas; y así sucesivamente. Estas descripciones no son incorrectas, y además sirven para dar nombre a las situaciones que atravesamos, pero sobre todo, se trata de modelos literarios, contruidos con la literatura e inscritos en tradiciones al punto de que se vuelven costumbres entrañables: provienen de cuentos, relatos, poemas, conversaciones,

---

<sup>72</sup> *Ibíd.*, pp. 34–35.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, pp. 41–42.

chismes, expresiones lingüísticas, que reiteran una misma forma con distintos temas, diríase distintos contenidos... inventamos un cuento para dormir a un niño y repetimos *La isla del tesoro* y *La búsqueda del Grial*, sin haberlos oído mencionar siquiera. Esto tiene una belleza incontestable, que por lo demás puede especificarse: es el sentimiento, ya mencionado, de pertenecer a una cultura.<sup>74</sup>

Si hubiera que encontrar un equivalente teórico en Ricoeur, digamos que este ensayo sobre la afectividad es la puesta en práctica de algo que está entre la explicación y la comprensión, es decir entre la explicación por medio de procedimientos descriptivos que tienen una validez en términos de pretensión de verdad, por un lado y, por el otro lado hay una comprensión en tanto una pertenencia a la misma realidad sobre la que se habla y que se asume y se busca como un horizonte susceptible de fusionarse con el propio.<sup>75</sup> Puede, entonces, decirse que lo que Ricoeur teoriza bien, lo hallamos tanto en teoría como en acto en nuestro ensayo sobre la afectividad.

Si hay una comprensión de ésta índole en Fernández Christlieb, ¿hallamos algo coincidente en Ricoeur? De entrada hay que responder que no. No, porque en Ricoeur, como lo hemos apuntado anteriormente, la comprensión que se teoriza y despliega se inscribe con toda claridad en una tradición filosófica reflexiva, teudora de la racionalidad moderna, aunque crítica de la misma y capaz de advertir sus límites. Pero también hay una lejanía en los mismos temas, porque en Ricoeur no hallamos un tratamiento de la afectividad o de ciertos “temas psicológicos” que permitan alguna coincidencia. Tres obras, por ejemplo, tienen algo que se acerca a la cuestión de la afectividad o algo más “psíquico”. La primera es su tesis doctoral, que es un ejercicio de la fenomenología; nos referimos a “Lo voluntario y lo involuntario”<sup>76</sup>, donde hallamos que el tema “emoción” se aborda así:

Esta es la razón por la cual la emoción se nos presenta como una fuente del movimiento involuntario más básico que el hábito. Nos proponemos mostrar que: 1) en la emoción no hay un hito entre pensamiento y movimiento y que, consecuentemente, el pasaje del pensamiento al movimiento es misteriosamente llevado al nivel de lo involuntario, al lado del esfuerzo; y 2) cómo el aspecto

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 64–65.

<sup>75</sup> Cf. “Qué es un texto” y “Explicar y comprender”, en *Del texto a...*, op. cit.

<sup>76</sup> Aquí usamos la versión inglesa: *Freedom and nature: The voluntary and the involuntary*, Northwestern University Press, USA, 1966. En el apartado sobre “emociones”, disertando si corresponde al campo de la voluntad o de lo involuntario, Ricoeur sigue en buena medida a Descartes, en su *Tratado sobre las pasiones* y a William James, en su *Principles of Psychology*.

involuntario de la emoción es comprensible con relación a una voluntad que se agita y que por tanto sólo se mueve si es movida.<sup>77</sup>

No parece muy sentida este abordaje acerca de la afectividad o la emoción. Es un viejo trabajo de Ricoeur, donde trabaja desde la fenomenología filosófica y, además, depende mucho de trabajos clínicos de la época (vgr. Pierre Janet), nada desdeñables pero más propio de aquella tradición psiquiátrica francesa. No obstante, en algún momento, siguiendo a Descartes, Ricoeur describe de la siguiente manera una cierta afectividad:

La sorpresa es la actitud emotiva más simple y que aún contiene toda la riqueza de lo que se ha llamado el fenómeno circular del pensamiento y del cuerpo. En la sorpresa un ser viviente es impresionado por un nuevo evento al cual cede por otro. Es más primitivo, más básico que el amor o el odio, que el deseo, el gozo o la pena. “Esto no tiene – dice Descartes, quien lo llama admiración – ni bondad ni maldad para un objeto sino únicamente el conocimiento de la cosa que admiro”.... Lo que encontramos, lo que vemos como nuevo, puede no ser real: lo ausente o ficticio puede encontramos, tocarnos, dejarnos atónitos de igual manera.... Es al mismo tiempo un impacto de conocimiento y una perturbación del cuerpo o, mejor dicho, un impacto de conocimiento en una perturbación del cuerpo.<sup>78</sup>

A Ricoeur le preocupa ir describiendo el modo como las emociones son una especie de instancia intermedia entre el pensamiento y el cuerpo y la manera cómo esto se relaciona con la voluntad y la relación con aquello que llamamos bueno o malo. Como se ve, en última instancia le interesa el asunto ético; pero, por supuesto, el abordaje filosófico le lleva a un largo desvío que, en éste caso, son descripciones fenoménicas y un diálogo con las nociones filosóficas (Descartes, Sartre, Husserl, etc.), pero lo interesante es que dichas nociones son, también, nociones psicológicas. Pero, dichas nociones se van construyendo con descripciones que no tienen problema en pasar de la mera descripción que distingue y analiza a la reflexión que evoca poéticamente o que establece una relación con problemas filosóficos determinados. Algunas pequeñas muestras:

En el gozo yo estoy con mi bondad, en la aflicción yo estoy con la maldad: yo he venido a ser esa bondad y esa maldad. Lo bueno o lo malo se ha convertido en mi modo de ser. Yo soy (am) triste, yo soy feliz: esas expresiones tienen un significado absoluto que no hallamos en expresiones tales como “estoy sorprendido”, “amo”, u

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>78</sup> *Ibid.*., pp. 253–254.

“odio”. Amar y odiar significa menos ser que estar orientado hacia algo amable o detestable que es un posible objeto del deseo, situado en el mundo y a una distancia.<sup>79</sup>

No siempre es fácil distinguir el gozo y la aflicción del placer y el dolor o del vago sentimiento que una buena comida, sentirse enfermo, o un rayo de sol insinúa dentro del alma.<sup>80</sup>

El sentimiento de un deseo es al mismo tiempo una profunda perturbación visceral y una alerta intensa de todos nuestros sentidos y regiones motoras. Esta agitación provoca el juicio y hace la cualidad original del Cogito por el cual estoy preparado y soy llevado cerca de la acción, y es más que una simple inspección de la mente de una problema propuesto para mi iniciativa.<sup>81</sup>

Y bien, Ricoeur no tiene problema en relacionar de paso su noción con algo que parece trascendente o se liga con la teología:

El deseo puede aún ser transportado fuera de este mundo por sus intenciones, y aún entonces el cuerpo lo acompaña con ese impulso: “Como el ciervo clama por las corrientes de agua, así lo hace mi alma por ti, Oh Dios (Salmo 42:1).<sup>82</sup>

Un escrito de 1960, donde Ricoeur aborda el tema de la sexualidad<sup>83</sup>, es una muestra de esa manera reflexiva, ensayística, de Ricoeur y que nos recuerda la apología del ensayo por parte de Fernández Christlieb como una manera de generar conocimiento. En el citado ensayo Ricoeur va tejiendo con varios hilos: el pasado sacro, muy antiguo, de la sexualidad que se ha hundido ante la exigencia utilitaria y comunitaria de la institución del matrimonio; pero esa transición hace también posible –dice Ricoeur– la emergencia de una afectividad en sí, una sexualidad marcada por una nueva sacralidad que se llama afectividad:

Mediante el cariño intentamos reconstruir un símbolo de inocencia, ritualizar nuestro sueño de inocencia, restaurar la integridad y la integralidad de la carne. Pero este intento presupone la aparición de la persona; no puede ser más que interpersonal; el viejo mito andrógino sigue siendo un mito de la indistinción, de la no-diferencia; tiene que transformarse en un nuevo mito de la mutualidad, de la reciprocidad carnal. Esta restauración, en un nivel distinto de cultura y de

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>83</sup> “Sexualidad: la maravilla, la inestabilidad, el enigma”, en *Historia y verdad*, op. cit., pp. 174–184.

espiritualidad, de la sacralidad primitiva, supone que la Agapé no es solamente iconoclasta, sino que puede salvar todos los mitos, incluso los del Eros.<sup>84</sup>

Es cierto que Ricoeur es un hombre de instituciones (como se ha dicho, en eso revela mucho de su calvinismo francés), puesto que su apuesta en torno a la sexualidad mantiene una esperanza, si bien polémica y dialéctica, en la institución del matrimonio. Pero no teme enfrentar las dificultades:

El hombre se conoce mejor y por eso mismo la sexualidad se hace pública; pero al perder su carácter clandestino, pierde también su carácter íntimo. Nosotros los mamíferos, decía Béguin... Hay en esto algo irreversible: al difundirse las ciencias humanas se convierten a su vez en un fenómeno cultural nuevo que forma parte de la situación que hay que asumir.<sup>85</sup>

Y tales dificultades, lo muestra Ricoeur, atraviesan toda la sociedad en su constitución más radical:

En todo caso, el erotismo se presenta como una formidable revancha, no ya solamente del ocio contra el trabajo, sino de lo privado contra lo público en su conjunto... El erotismo es entonces una revancha no solamente contra la insignificancia del trabajo, de la política, de la palabra, sino contra la insignificancia de la misma sexualidad. De ahí la búsqueda de una fabulación sexual... He aquí el hombre metido en una lucha extenuante contra la pobreza psicológica del propio placer, que no es desde luego capaz de perfeccionamiento en su brutalidad biológica.<sup>86</sup>

Comprender una problemática, mediante un proceso hermenéutico no es meramente hacer verosímil la ilación argumentativa, sino hacerla pertinente, es decir propia y conformada o configurada a la realidad de la que, lo sabemos, formamos todos parte. Por eso un ensayo ha de tener su belleza, una cierta fascinación, lo que diría Fernández Christlieb consiste en que el conocimiento toma la forma de su objeto, o dicho en otras palabras constituye una comprensión de la vida sin salirse de la misma. Ejemplo de ello, *in extenso*:

Finalmente, cuando dos seres se abrazan, no saben lo que hacen; no saben lo que quieren; no saben lo que buscan; no saben lo que encuentran... Tenemos la conciencia viva y oscura de que el sexo participa de una red de fuerzas cuyas armonías cósmicas se olvidan, pero no por eso quedan suprimidas... que la vida es

<sup>84</sup> Ibid., p. 177-178.

<sup>85</sup> Ibid., p. 180.

<sup>86</sup> Ibid., p. 182.

única, universal, toda en todos y que es de ese misterio del que el gozo sexual tiene que participar; que el hombre no se personaliza ética y jurídicamente más que sumergiéndose *también* en el río de la Vida; esta es la verdad del romanticismo como verdad de la sexualidad. Pero esta conciencia viva es también una conciencia oscura, puesto que sabemos bien que ese universo del que participa el gozo sexual se ha hundido en nosotros; que la sexualidad es lo que queda de una Atlántida sumergida. De ahí su enigma. Ese universo desquiciado no es accesible a la ingenuidad, sino a la *exégesis* sabia de los viejos mitos; sólo revive gracias a una *hermenéutica*, es decir a un arte de “interpretar” unos escritos hoy mudos... el enigma de la sexualidad está en que sigue siendo irreductible a la trilogía que hace al hombre: lenguaje–instrumento–institución... moviliza ciertamente el lenguaje, pero lo atraviesa, lo sacude, lo sublima, lo embrutece, lo pulveriza en murmullo, en invocación; lo desmediatiza; es Eros y no Logos... la sexualidad es fundamentalmente extraña a la relación “intención–instrumento–cosa”; es un vestigio de la inmediatez no–instrumental; la relación cuerpo–cuerpo –o mejor “persona–carne–carne–persona”– sigue siendo fundamentalmente no–técnica. Desde que la atención se fija y se detiene en la técnica del acoplamiento o en la técnica de la esterilidad, se rompe el encanto... Finalmente, dígame lo que se diga de su equilibrio en el matrimonio, Eros no es institucional. Se le ofende al reducirlo a contrato, a deber conyugal; su vínculo natural no se deja analizar como deber–deuda; su ley que no es ley, es la reciprocidad del don. Por eso es infra–jurídico, para–jurídico, supra–jurídico. Por eso pertenece a su esencia amenazar con su demonismo a la institución –a cualquier institución, incluso la del matrimonio–. El amor, tal como lo ha forjado nuestra cultura, camina entre dos abismos: el del deseo errante y el de una voluntad hipócrita de constancia, caricatura rigorista de la fidelidad. Sigue siendo afortunado y raro el encuentro, en la fidelidad viva, entre Eros que no tolera regla alguna y la institución que el hombre no puede mantener sin sacrificio.<sup>87</sup>

**3) La ciudad y la política en la psicología colectiva; sociedad y ética en Ricoeur.** Si un tema ha sido ampliamente trabajado por Fernández Christlieb es precisamente el espacio urbano, la ciudad como el pensamiento hecho calles, plazas, piedras, edificios, cafés, teatros, casas, graffitis, conversaciones, andanzas, gente, etc. Su opción por el espacio, como centro y límite de la realidad social, le lleva a abordajes intensos en su argumentación ensayística. Sin ánimo analítico, ni demostrativo, sino mostrativo

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 183–184. Énfasis y comillas originales.

veamos algunos ejemplos que bien pueden resultar expresivos de su comprensión acerca del espacio urbano, o sea todo espacio de realidad:

Y empieza la calle. El espacio público urbano tiene trazadas sus zonas pública y privada desde los tiempos griego y medieval: su zona privada es la que tiene forma de laberinto, donde, puesto que la ciudad es un pensamiento, se entra siempre por una distracción... es decir, cuando el trayecto marcado de la casa al banco, de la oficina al restaurante, se olvida y deja de ser trayecto para convertirse en deambuleo sin ton ni son, que deja también de medir el tiempo y borra por un lapso la idea de que se tiene que llegar a alguna parte: entonces se ha llegado a la calle, al laberinto de callejones, callecitas, callejuelas, bocacalles, cruces, esquinas, recovecos, nichos, andadores. Es la zona oculta del espíritu porque ahí, visto desde cualquier otra perspectiva, no pasa nada, es el terreno de lo incidental, lo accidental, lo diario, lo inmemorable; y tampoco pasa nadie, ninguno, porque es el lugar del *anonimato*, como diría Paz, del Don Nadie ninguneado... está lleno de gente, sin nombre y sin biografía, sino sólo con sus ires y venires, ropas, colores, prisas y otros atributos de la coreografía, también está llena de automóviles, fachadas, escaparates, marquesinas, ruido, música, murmullos, basura, charcos, intemperie... La zona pública de la calle es, no sin paradoja, muy distinta de su contraparte: está vacía, es una explanada, a la cual no se llega más que por voluntad. A ella pertenecen todas las plazas y avenidas principales que puedan servir de escenario a movimientos sociales, a expresiones públicas... El clima social que se respira en la plaza central de la ciudad está hecho de ideas y sentimientos muy concretos, muy precisos, muy pocos, pero muy concentrados, muy densos, comprimidos... En ciertos momentos de la vida de la colectividad, cuando se hace menester, su concentración puede llegar al punto en el que el aire se solidifica, se opaca, y el espíritu de la calle encarna en la forma de multitudes, de gente congregada como público y como masa. Los movimientos de multitudes concitadas en las plazas y avenidas son meramente el espíritu colectivo hecho de carne y hueso, para que los insensibles que no saben respirar el aire puedan verlo, oírlo, pero tocarlo no, porque les da miedo.<sup>88</sup>

Así, ensayísticamente, se van dando los trazos de una imagen, se van constituyendo nociones acerca de un pensamiento, de aquello que nos habita y habitamos, que nos inventa y que se denomina espacio urbano, *urbi et orbi*, ciudad y mundo, porque en realidad se asume que toda realidad, que todo el mundo, cabe dentro de la ciudad, dado que este espacio tiene como geografía el aire mismo, el pensamiento, sin límites. La

<sup>88</sup> Cf. *El espíritu de la calle...*, op. cit., pp. 52–54.

ciudad es indefinible: no es el espacio físico ni sus leyes, no es la aglomeración de gente ni el trazo urbano lineal y programado, no son las instituciones que suelen ubicarse por sus edificios centralizadores ni son los vaivenes cotidianos del tráfico y los irs y venires de la gente de la ciudad; claro, todo eso es ciudad, pero no son definiciones ni algo que otorgue especificidad en sí; la ciudad sólo se alcanza a comprender por un desvío, para usar un término de Ricoeur, que consiste en el mismo ensayo, el texto que va configurando una imagen con palabras, pero también termina siendo un pensamiento:

En conjunto, la calle es toda ella un lenguaje, una imagen, un objeto, en pleno vuelo, y todo lo que se escribe y se publica, lo que se construye y se pinta, lo que se actúa y protagoniza dentro de ella, equivale a una palabra, un gesto, una cosita colocada en su enorme comunicación, de la cual no se puede aspirar a entrar por completo: salir a la calle es entrar a un espacio, y sólo se puede pretender ser parte de ese pensamiento y de ese sentimiento, que se mueven autónomamente con su propia lógica y estética.<sup>89</sup>

Si, como se ha dicho, lo urbano es el sentido más amplio para el término política, también se tiene que decir algo más allá de la verdad de Perogrullo. Así entonces, son necesarias indicaciones que permitan distinguir, precisar, analizar: porque la comprensión pasa también por el análisis, aún cuando siga lógicas no propias de la discursividad dominante, como cuando por ejemplo se distingue legalidad de legitimidad en la vida desplegada en el espacio urbano:

La legalidad está compuesta de toda esa serie de órdenes, decretos, prohibiciones, obligaciones, reglas, constituciones, bandos, ordenanzas, sobre tablas de piedra escritas y gracias a las cuales las pasiones, ideas y aspiraciones que son más volátiles pueden quedar reguladas y atemperadas... por el contrario, la legitimidad es el camino de regreso de la legalidad, y está compuesta de todas las acciones administrativas en las que el espacio de arriba le muestra a la calle que está haciendo las cosas conforme a los designios de la sociedad civil, y si ésta se reconoce en ellas es una forma de decir que todos los hechos administrativos son todavía producto directo de las aspiraciones y la memoria de la colectividad.

Pero la distinción, lo analítico, debe ahondar en el sentido, los modos, las concretizaciones que encarna un fenómeno, en el caso de lo legal y legítimo, que son dimensiones de lo administrativo, donde los espacios públicos y privados son atravesados por un tipo de comunicación transformada en información, ahí se constituye lo que llamamos el poder y su manejo. Pero hay que entenderlo así

---

<sup>89</sup> *Ibid.*

La información es comunicación endurecida. Comunicación es expresión, interpretación y memoria de experiencias; información es emisión, trasmisión y recepción de mensajes: se parecen, en efecto, tanto como un poema se parece a una requisición de mercancías.<sup>90</sup>

Pero ciertamente la información es uno de los modos de ser, cotidianos, por los cuales se organiza la vida cotidiana, por lo que:

El espacio informático no está compuesto solamente por los parlamentos, gobiernos y estados, sino por todas las oficinas, empresas, despachos, consultorios, bancos, escritorios y ventanillas de todos aquellos lugares que de tan eficientes parece que están deshabitados, donde se fabrica, se opera, se capta, se vende, se compra y se oculta información.<sup>91</sup>

En ese ocultamiento se constituye el poder

El poder es la zona privada del espacio informacional; cuando la información se convierte en poder deja de pertenecer al espíritu colectivo y empieza a formar parte del mundo natural, físico, de las fuerzas que actúan sin preguntar y sin oír razones... El poder es el olvido de las instituciones, así como probablemente el olvido es el poder sobre los individuos. Por eso el progreso que se basa en el poder no tiene memoria.

De esta manera Fernández Christlieb llega a uno de los temas más importantes en la vida social: cómo dentro de la constitución de la sociedad opera, se administra, se concreta y se ejerce el poder. Es un punto de llegada, puesto que previamente se han desarrollado o tematizado los diversos espacios en que se constituyen la ciudad, la vida social (el cuerpo, la casa, los espacios de reunión o separación de la ciudad, etc.); y se ha avanzado sobre las nociones de público y privado, siendo éstas nociones no algo espacial sino comunicativo<sup>92</sup>. Dos fuerzas o tendencias se mueven en el espacio urbano: la ideología y la política; la primera es esa reiteración hasta el cansancio de verdades aunque no vengán al caso y, así, la comunicación se asfixia por su propia redundancia y empobrecimiento. Este fenómeno de información que pretende pasar por comunicación,

---

<sup>90</sup> Ibid., p. 57.

<sup>91</sup> Ibid..

<sup>92</sup> Para Fernández Christlieb lo privado y social no se circunscriben a determinados espacios (casa vs. calle) ni a determinadas funciones, con sus connotaciones, dentro de tales espacios, sino de otra manera: lo público se determina por la medida en que se da la comunicación del espíritu colectivo, la memoria y la invención del pensamiento, mientras que lo privado es el camino inverso: el ocultamiento, el olvido y la tecnificación y aislamiento de la vida social.

que es la ideología, tiene también la característica de ser un universo cerrado y de quitar espacio a lo público y comunicativo:

...tiene algo de divertido que, mientras en un pequeño disco de computadora caben buenas cantidades de información, el edificio de la IBM o cualquier otro centro de información, como los gobiernos, ocupen lugares gigantescos. La información que se oculta secreta moles de concreto. Así, de la misma manera que el olvido de los individuos es conciencia quitada, la información materializada en poder es espacio quitado, de entre los cuales los más notorios son los edificios empresariales y comerciales, que llegan a ocupar un gran porcentaje de la ciudad, y que le van quitando terreno urbano de la calle...<sup>93</sup>

...la tendencia ideológica es que un espacio ocupe el lugar de otros, y si se observa, el truco para lograrlo consiste en sentirse la única realidad posible, el universo completo, el conocimiento total, de manera que no pueda hablar más que en monólogo, porque no hay nadie más...<sup>94</sup>

En cambio, la política es el proceso inverso: hacer público lo privado, es decir regresar las cosas al vaivén de la comunicación en término de conversaciones, charlas de café, recuperación de las inquietudes y suspiros que aparecen en los intersticios, cuestionamientos sobre la identidad, el sentido de la vida, el por qué y para qué de todo aquello que importa y se siente, los chistes, las ironías. Precisamente, la tarea política consiste en que dicha comunicación sea persuasiva, retórica, pero esto no quiere decir construir una discursividad solemne, forjada por ciertas formas solemnes, sino más bien una comunicación insólita, novedosa, que se representa mejor que nada con el humor. Y de los varios humores, a Fernández Christlieb le gusta la ironía:

La ironía se advierte por un dejo, por un guiño, por un tono de voz, una mirada buscando cómplices: “el dejo de ironía”... el papel de la ironía, que es el de la politización, es inaugurar espacios de comunicación, donde puedan ser dialogadas y discutidas todas las diferencias de la pluralidad. La ironía sólo se dedica a sacar todos los trapos al sol de la calle para que la ropa sucia ya no se tenga que lavar en casa... La ironía revela las reglas del juego frente a quienes lo tomaron en serio: deshace la realidad del juego para rehacer el juego de la realidad.<sup>95</sup>

Los gustos de Ricoeur son otros: cuando escribe sobre temas sociales, sobre la ideología o cuando elabora arduamente sobre lo ético. Procede con mas seriedad, es menos heterodoxo. No hallamos ahí el espacio urbano: trazos hechos de edificios, calles,

<sup>93</sup> Cf. *El espíritu de la calle...*, op. cit., p. 59.

<sup>94</sup> *Ibid...*, p. 62.

<sup>95</sup> *Ibid...*, p. 87.

chismes, ruido, publicidad, etc. Tampoco hallamos ese intenso espíritu de comunicación hecho de descripciones inusitadas sobre la cotidianidad que Fernández Christlieb va urdiendo para esculpir así el espíritu colectivo. Lo que sí hallamos en Ricoeur es un pensamiento que tiene sentido, lo que en cierto modo implica que tiene su estética y virtud persuasiva:

Por eso el crecimiento del Reino de Dios se lleva a cabo en el dolor de las contradicciones; el debate, en nuestra vida individual y en la vida de los grupos, entre las relaciones “cortas” de persona a persona y las relaciones “largas” a través de instituciones, es un aspecto de este sufrimiento histórico... El encuentro es entonces un suceso fugitivo y frágil: una vez que se consolida en una relación duradera y consistente es ya una institución; hay muy pocos acontecimientos puros y no pueden retenerse ni siquiera preverse y organizarse sin un mínimo institucional.<sup>96</sup>

Es curioso cómo Ricoeur evoca de alguna manera el misterio en la experiencia cotidiana que se reflexiona sobre la problemática de la sociedad. Uno puede tener un decente agnosticismo o un bien lavado secularismo, pero difícilmente puede no darle la razón a Ricoeur cuando dice que:

Hay un maleficio propio de la institución... es el maleficio de la “objetivación”... En la división del trabajo toma la forma sutil de esa tristeza, de ese aburrimiento que va atacando progresivamente a las tareas más “machaconas”, las más monótonas del trabajo industrial, cuando es muy especializado... Por otra parte, las grandes estructuras de la justicia distributiva, de la seguridad social, están muchas veces impregnadas de una mentalidad inhumana a fuerza de ser anónimas, como si la administración extendida de las cosas a los hombres estuviera marcada por una extraña pasión cancerosa, la pasión del funcionamiento abstracto. Finalmente, y sobre todo, toda institución tiende a desarrollar las pasiones del poder en los hombres que disponen de un instrumental cualquiera (material o social); desde que se instala una oligarquía –tecnocrática, política, militar, eclesiástica–, tiende a hacer de ese instrumental un medio de dominación y no de servicio.<sup>97</sup>

Podríamos tomar vuelo con Ricoeur para seguir el hilo argumentativo, donde a este maleficio se le antepone la meditación de una caridad buscada pero siempre rota, engañosa –algo claro en la caridad burguesa que excusa la injusticia–, y que sin embargo no pierde la esperanza, en medio de las paradojas:

<sup>96</sup> Cf. “El socius y el prójimo”, en *Historia y verdad*, op. cit., p. 94.

<sup>97</sup> *Ibid.*, pp. 95–96.

Porque nosotros no sabemos cuando alcanzamos a las personas. Creíamos que habíamos ejercido ese amor inmediato en las relaciones “cortas” de hombre a hombre, y nuestra caridad no era muchas veces más que exhibicionismo; creíamos no haber alcanzado a nadie en nuestras relaciones “largas” del trabajo, de la política, etc., y quizá también aquí estábamos engañados.<sup>98</sup>

En otros temas, como la ideología, Ricoeur es menos intenso, pero es más sistemático: tiende a poner juntas muchas ideas y ofrece una comprensión ordenada que busca ser clara. No habría aquí que abusar de las citas, porque dicha sistematización casi requiere tomar los textos completos, pero podemos recordar que Ricoeur toma la ideología en un sentido weberiano y no marxista, sigue a Jaques Ellul y no a Althusser: la ideología es una forma necesaria de la integración social, por medio de la cual una comunidad conmemora y ritualiza su identidad, configurando una imagen de sí y simplificando su realidad en una creencia esquemática; aquí subyace ya su tendencia encubridora, que se manifiesta en la misma necesidad de legitimación del orden establecido y de la autoridad que es el Estado: de la legitimación al disimulo no se sabe si hay un paso o son consubstanciales. Como se advierte, para Ricoeur la ideología ha de comprenderse en un contexto amplio, integra y disimula, como elemento que cohesiona una sociedad y también como proceso de dominación vía la justificación esquemática.

Entre los últimos trabajos de Ricoeur, a partir de *Si mismo como otro*, se aborda la problemática de la justicia en la sociedad<sup>99</sup>. En buena medida es algo que se conecta con la inquietud por la ética, siempre presente en Ricoeur<sup>100</sup>. Lo que Ricoeur llama su “pequeña ética”<sup>101</sup>, consiste en una puesta en diálogo desde diferentes tradiciones de filosofía política, partiendo especialmente de Aristóteles, con otros autores contemporáneos (como Rawls, Levinas, etc.); Ricoeur arriesga una casi lapidaria definición, que más bien es un esquema de toda la discusión; así pues la intencionalidad ética, que pasa por la normatividad legal o jurídica y siempre se concreta en la sabiduría práctica, mientras que al mismo tiempo se sostiene por el campo de la convicción, todo ello se resume en: *tender a la vida buena, con y para los otros, en instituciones justas*. Hay que admitir que Ricoeur introduce y sitúa el valor de la subjetividad en la problemática de la justicia, pero lo hace de una manera consistente, dado que no

<sup>98</sup> Ibid., p. 98.

<sup>99</sup> Además de *Si mismo como otro*, son pertinentes aquí sus libritos *Amor y justicia* y *Lo justo*, op. cit., supra, nota no. 6.

<sup>100</sup> Desde algunos ensayos de Ricoeur de fines de los 50's se aprecia el interés aquí indicado; igualmente, su proyecto inicial, una “filosofía de la voluntad” ¿no es una búsqueda de los fundamentos, o incluso prolegómenos, para una ética del querer y poder?

<sup>101</sup> *Si mismo...*, op. cit., p. 320.

claudica en un cortocircuito de motivaciones individualistas, sino que integra al problema de lo institucional<sup>102</sup> la validez de la intencionalidad ética, así como integra la validez de la solicitud del otro como rostro y el derecho del otro como igual o como sujeto de la ley que tiene un lugar en el “cada uno” de la sociedad. Es una dialéctica constante, que atraviesa capaz o niveles de complejidad en la búsqueda de una comprensión de la justicia:

A mi entender, lo *justo* comprende dos aspectos: el de lo *bueno*, del que señala la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones; y el de lo *legal*, el sistema judicial que confiere a la ley coherencia y derecho de restricción...

Penetramos en el campo de lo injusto y de lo justo precisamente mediante la denuncia... el sentido de la injusticia no es sólo más punzante, sino más perspicaz que el sentido de la justicia, pues la justicia es, de ordinario, lo que falta, y la injusticia lo que impera.<sup>103</sup>

La *igualdad*, cualquiera que sea el modo como la maticemos, *es a la vida en las instituciones lo que la solicitud a las relaciones interpersonales*. La solicitud da como compañero del sí otro que es un rostro, en el sentido profundo que Emanuel Levinas nos ha enseñado a reconocerle. La igualdad le da como compañero otro que es *cada uno*... Por eso, el sentido de justicia no cercena nada a la solicitud; la supone, en la medida en que considera a las personas como irremplazables. En cambio, la justicia acrecienta la solicitud, en cuanto que el campo de aplicación de la igualdad es toda la humanidad.<sup>104</sup>

¿Por qué esto es así? [hablando de la dificultad para fundamentar el “contrato social”, que termina siendo, inevitablemente, una ficción] ¿Por qué el autofundamento del cuerpo político carece de la atestación de base en la que se fundan la buena voluntad y la persona fin en sí? ¿Por qué los pueblos, sometidos durante milenios a un principio de dominación que trasciende su querer–vivir–juntos, no saben que son soberanos, no en virtud de un contrato imaginario, sino en virtud del querer–vivir–juntos que han olvidado?<sup>105</sup>

Queda claro que la hermenéutica de Ricoeur<sup>106</sup>, que es un espacio para la dialéctica y para el diálogo de preguntas en busca de una comprensión, es también una meditación, es decir una interrogación que si arraiga en la experiencia concreta, cotidiana, de la

<sup>102</sup> Dice Ricoeur “por institución hemos entendido las estructuras diversas del querer vivir juntos, que garantizan a este último duración, cohesión y distinción.”, *Ibid.*, p. 242.

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 206–207. Énfasis original.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 212. Énfasis original.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>106</sup> Ricoeur llama al proyecto de su obra *Sí mismo como otro* una hermenéutica del sí. *Ibid.* p. 328.

realidad social (por eso es una interrogación acerca de la justicia), es porque también puede pensar y detenerse en aquello que otros han meditado:

Así quedan estrechamente unidos el dinamismo interno, que merece el nombre de vida, y el poder de la inteligencia, que regula el paso de las ideas inadecuadas a las ideas adecuadas. En este sentido, somos poderosos cuando comprendemos adecuadamente nuestra dependencia, en cierto modo horizontal y externa, respecto a todas las cosas, y nuestra dependencia vertical e inmanente respecto al poder primordial que Spinoza llama también Dios.<sup>107</sup>

Es cierto que E. Levinas no deja de decir que el rostro es la *huella* del Otro. Así, la categoría de la huella parece tanto corregir como completar la del *epifanía*. Quizá el filósofo, en cuanto filósofo, debe confesar que no *sabe* y no *puede* decir si este Otro, fuente de conminación, es otro al que yo pueda contemplar o que pueda mirarme, o son mis antepasados de los que no existe representación –tan constitutiva de mí mismo es mi deuda respecto a ellos–, o Dios –Dios vivo, Dios ausente–, o un lugar vacío. En esta aporía del Otro, el discurso filosófico se detiene.<sup>108</sup>

En este ir y venir, o más bien traer y traer fragmentos discursivos, cabe arriesgar la tesis que la Psicología Colectiva de Fernández Christlieb es también una ética. Sin pretender que la noción de ética tenga aquí un sentido tan preciso y evidente como en Ricoeur, la psicología colectiva va más allá de los límites de una epistemología (o gnoseología, término que prefiere Fernández Christlieb): en el curso de construir una teoría de la cultura cotidiana, en la narración de la vida en sí, en la búsqueda de una comprensión de la sociedad en términos centro, juego, tríada o estructura triádica de la realidad, espacio urbano y Espíritu, en ese confluir se advierte una inconformidad más allá de la disciplina, un malestar hacia el sentido común (ideologizado) de la realidad en sí, una nota crítica hacia el uso instrumental de la ciencia, un juego de ironías recurrentes que descubren nuevas perspectivas de la sociedad... ¿podemos decir que se configura así un espíritu crítico y una sutil intencionalidad ética, quizá vacía de propuestas, quizá una ética por la vía negativa, pero a fin de cuentas una ética en tanto insinúa algo mejor, algo alternativo para la cultura cotidiana? Siguiendo con los retazos de argumento, de ensayo, de construcción del pensamiento teórico como investigación que busca una comprensión, veamos algo que tal vez deja esa huella sugestiva, vía la crítica o la ironía, de lo ético:

<sup>107</sup> Ibid., p. 351.

<sup>108</sup> Ibid., p. 397.

El cuerpo es el último espacio creado en la modernidad, pero hay indicadores de que ya tuvo su día: el principal indicador es el individualismo, esa noción que se refiere a la pasividad receptora del cuerpo, que sólo abre los ojos si se va a ver en el espejo y entabla monólogos a dúo para hablar de sí mismo, y cuya única producción es el consumo: ese individuo que siempre trata de ocupar más espacio, obteniendo objetos, moviéndose más rápido, hablando más sonoro, brillando más, metiéndose en todas partes, y demás manifestaciones de lo que hoy se llama triunfar en la vida.<sup>109</sup>

### **Epílogo provisorio**

Este capítulo ha pretendido establecer un diálogo entre la psicología colectiva y la filosofía hermenéutica, partiendo del hecho mismo de la comunicación que, en principio, define el devenir y continuo volver del Espíritu. El punto inicial es que se juegan en ambos proyectos teóricos temas comunes: la interpretación, el lenguaje y sus límites, las acciones humanas y su significatividad y sentido, la intersubjetividad; pero todavía más: la apuesta consiste en que es posible advertir cómo la psicología colectiva y la filosofía hermenéutica, ambas como proyectos y no como sistemas de ideas definidos (lo cual jamás pretenden ni Ricoeur ni Fernández Christlieb), se orientan a una comprensión de la vida en sí, de la cultura cotidiana, su estructura y dinámica en ese tejido específico que llamamos sociedad (tejido que exige explicación y mantiene cierto misterio u opacidad). A estas alturas, luego de haber elegido tres frentes para estos dos proyectos (el espacio y tiempo, los temas del psiquismo y el frente del espacio urbano y la ética), cabe preguntarse si el diálogo ha sido plausible o todo queda en esa sensación de trabajo al viento, como dijera el poeta Antonio Machado:

Por dar al viento trabajo  
cosía con hilo doble  
las hojas secas del árbol.<sup>110</sup>

La apuesta, en todo caso, no puede definirse a esta altura, porque queda el trabajo de conclusión, que viene al siguiente capítulo y también queda pendiente ver de qué manera un proyecto como la psicología colectiva afronta nuevas (o clásicas) problemáticas y si tales incursiones son fructíferas o no. Así se anuncia el tercer y último capítulo. En lo que cabe a este capítulo, ya que no se concluye una identificación entre hermenéutica y psicología colectiva, al menos no se puede negar que el proyecto de ésta última atraviesa y lleva en sí la huella de la comprensión.

<sup>109</sup> *La psicología colectiva...*, op. cit., p. 426.

<sup>110</sup> *Poesías completas, Proverbios y cantares*, LXII, Biblioteca nueva, España, 2001.

### **Capítulo 3**

## ***Psicología colectiva: entre la comprensión, la generación teórica y la estructura de la realidad.***

Este tercer capítulo pretende ser un punto de llegada y de partida. En cuanto se propone ir conjuntado comentarios conclusivos acerca de lo que se comprende de la Psicología Colectiva de Pablo Fernández Christlieb es un punto de llegada. Se trata de presentar una serie de trazos a modo de conclusiones sobre los significados posibles y el sentido de este proyecto teórico. Pero también es un punto de salida en tanto pretende mostrar los caminos diversos que sigue la investigación de Fernández Christlieb, donde el proyecto parece rebasarse a sí mismo y se va refigurando en tareas que abarcan aspectos diversos de la realidad y las ciencias: el espacio, la naturaleza, la historia, el lenguaje. Se trata de una investigación que se despliega y abre, con promesas e interrogantes, cuyo porvenir desconocemos pero cuyo sentido es viable de comprender.

#### **1. Conclusiones viables, puntos de llegada, de la Psicología Colectiva**

Se ha esbozado, en el primer capítulo, un cierto esquema de la Psicología Colectiva de Fernández Christlieb, a partir de su historia y su epistemología; el segundo capítulo ha mostrado similitudes y diferencias entre la psicología colectiva y la filosofía hermenéutica de Ricoeur, como un intento de mostrar hasta dónde el proyecto de Fernández Christlieb es una psicología que pretende comprender la realidad sin salirse de la misma. Es tiempo de indicar algunas posibles conclusiones.

***El malestar de la psicología.*** La Psicología Colectiva nace en medio de un malestar con respecto a la orientación que suele tener el estudio de lo social en la psicología. Esto se ha esbozado al inicio del capítulo uno como la crisis de la psicología social y los dilemas en su misma constitución. Sin embargo, la Psicología Colectiva no aparece meramente como una crítica más ni se define por simple oposición, sino que se emerge desde una cierta marginalidad y se configura como una psicología en la cual lo social tiene una epistemología posmoderna y hermenéutica. Expliquemos esto. Para configurar su proyecto de Psicología Colectiva, lo primero que Fernández Christlieb hace es una historia con aportes marginales, autores del siglo 19 y principios del 20 principalmente, que no han destacado en la psicología social académica dominante o que si lo han hecho ha sido por otros aportes, aportes acordes con la psicología social positivista y discursiva. Esta historia, que Fernández Christlieb presenta en la 1ª parte de su *Psicología colectiva un fin de siglo más tarde* y que ya esbozamos en el capítulo uno, es

una construcción verosímil, una trama, valiosa, necesaria, que va narrando la presencia de un modo de ver, de un punto de vista acerca de lo colectivo, en torno a la vida y cultura cotidiana. Este punto de vista se construye como una tradición emergente, subyacente a la misma modernidad: en ocasiones polemizando y otras permaneciendo como algo adyacente, incluso ignorado. Se puede considerar que estas psicologías (de masas, cultura, situaciones, representaciones, memoria, comunicación simbólica, retórica y discursividad) expresan un malestar vinculado con los equívocos de la pretensión hegemónica del positivismo y son un clamor lateral sobre otras maneras de comprender la realidad; pero sobre todo se puede también advertir que ese malestar tiene que ver con esa persistente dificultad para definir el objeto y constitución de la psicología como disciplina. Es un malestar vinculado también con el fenómeno mismo de la modernidad y con la emergencia de la psicología (como ciencia) en ese contexto: quizá aquí puede decirse, de manera muy general, que hay dos vertientes de la psicología<sup>1</sup> que emerge con la modernidad, una de ellas, predominante, individualista, hecha de lenguaje descriptivo, configurada y adecuada por el ritmo y exigencias de la ciencia aplicada en esta modernidad última de los dos siglos anteriores (19 y 20) y, una segunda vertiente, polémica y marginal, que precisamente se conforma cuando se advierte un malestar en la cultura moderna y en sus explicaciones científicas. Es precisamente en la crisis de tal modernidad donde tiene lugar la teorización sobre el fenómeno de la interpretación en el lenguaje y la crítica sobre las pretensiones del conocimiento racionalista y empiricista. Así entonces, si la psicología estudia la sociedad, y no es tal lo que la constituye una psicología social (ahí se cuele el equívoco de la psicología social cuya crisis se ha indicado al inicio del capítulo uno), lo hace desde un punto de vista, es decir interpretativamente. La dimensión hermenéutica en la psicología colectiva se ubica en el hecho mismo del lenguaje y en la reflexión crítica de su naturaleza. Pero dijimos que su epistemología es también posmoderna: esto quiere decir tanto que aparece en el contexto de esta crisis de la modernidad (cuya historia alcanza mucho más atrás del siglo 19 y está por verse hasta donde sus fundamentos no llevan ya la semilla de su destino) como quiere decir que la psicología colectiva da testimonio del amanecer de una forma de cultura cualitativamente diferente. Fernández Christlieb ha dado su punto de vista sobre esta crisis de la modernidad<sup>2</sup>: es un juego que se ha “rigidizado” hasta la seriedad, el conocimiento y su comunicación se ha

---

<sup>1</sup> Quizá son tres vertientes, si consideramos el psicoanálisis, que no es una psicología, por mucho que se le ubique en los cursos de teorías de personalidad en el currículo de la carrera de psicología. Tendríamos así tres tradiciones que bregan con lo psíquico: el psicoanálisis, la psicología colectiva y la psicología, de las cuales ésta última parece ser la menos psicológica y aspira a ser algo más empírico aún cuando eso ya no sea algo psíquico.

<sup>2</sup> Cf. su artículo “La posmodernidad como el fin de la seriedad y su individuo”, en *Investigación psicológica*, Vol. 1, año 1, 1991. Pp. 111–130.

tecnificado y optimizado para el progreso y la utilidad, el individualismo es la creación moderna del vacío que se piensa, se siente y se actúa, la ciencia se aboca hacia el lenguaje unívoco empobreciendo u obturando el espacio comunicativo. Es decir, aún cuando todos estén enfrascados y corriendo tras las sillas, compitiendo para no quedar eliminados, el juego terminó hace mucho y la desazón pensada y sentida lo refleja. Pero el vacío que queda puede generar otro juego, un nuevo sentido, formas de cultura inéditas, maneras de pensar y sentir no imaginados previamente y que sólo pueden aparecer en otro marco que no sea la modernidad. Es por eso que Fernández Christlieb vislumbra en la posmodernidad la invención de un nuevo juego: participativo, inédito, poético.

*Una psicología que no se aleja de la realidad sino que la limita.* Una segunda conclusión sobre la Psicología Colectiva deriva de su concepción epistemológica: la realidad se estructura como un juego, a partir de una lógica que se expresa en reglas, junto con una lúdica y una estética; igualmente la realidad social se constituye y comprende sólo en términos trinitarios como símbolo significado y sentido; también hay que tener en cuenta que la realidad no es, en absoluto, únicamente lenguaje o discursividad (como presumen los constructivistas<sup>3</sup>), sino que está hecha tanto de lenguaje como de imágenes, de razones, afectos y acontecimientos. Todo esto, más o menos colocado junto, configura una epistemología que tan sólo es un punto de vista, una mirada desde un centro y capaz de mirar hacia fuera y hacia dentro; lo que Fernández Christlieb llama la negatividad del centro o el misterio de la mirada: es decir que la realidad se concentra y expande, pero que también se superpone y se cierra en un punto que, de alguna manera, se abre como punto de fuga a otras realidades o a otros niveles de realidad. Es una epistemología de la epistemología, una mirada sobre el ojo que mira y, en suma, es la intención de pensar lo impensable, es decir todo aquello que habitamos y no pensamos pero que hace o constituye la sociedad misma: los afectos, los espacios y sus trazos urbanos habitados, el silencio del lenguaje, los andares y la atmósfera de la calle, los suspiros y apuros de cada individuo en su privacidad vuelta algo público, etc. Como epistemología la misma Psicología Colectiva ha encontrado una manera de autodesignarse: es la epistemología del encantamiento<sup>4</sup>: es decir un modo de conocer donde sujeto y objeto se pertenecen, dialogan, trasponen límites entre las

<sup>3</sup> Para una buena síntesis de las teorías constructivistas en Psicología Social (pero que no considera la Psicología Colectiva) cf. Ma. De la Luz Javiedes Romero (2001), "La realidad formalizada" en Marco Antonio González Pérez y Jorge Mendoza García (comps.) *Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas*, ITESM – CIIACSO, México.

<sup>4</sup> Es claro, sin embargo, que a la Psicología Colectiva le compete articularse desde las tres maneras de mirar o tres epistemologías: de la distancia, de la fusión y del encantamiento, porque en la realidad cotidiana y en los avatares de la colectividad se requiere y usa de las tres formas de conocer.

imágenes y el lenguaje, se habitan y construyen una realidad encantada, es decir una manera de mirar o de comprender, tanto la realidad como a sí mismo, de cierto que no ha diferencia alguna. Pero si la Psicología Colectiva ha de autonombrarse en su manera de mirar, en cuanto a su epistemología, dicho nombre será *el Espíritu*, porque su manera de mirar es también su realidad es decir que su epistemología imita la estructura de la realidad misma y dicha realidad, la colectividad – comunicación – sociedad – afectividad – memoria, es como la mirada. La Psicología Colectiva no es una psicología constructivista, en sus diferentes versiones, sino que es realmente colectiva (espiritual, comunicativa, etc.) y afirma que la realidad lo es también. Pero no afirma nada afuera de esa relación. Al decir que es una psicología que imita la realidad está diciéndose que se estructura narrativamente cuando relata y por esa vía trata de comprender mejor la realidad. En este punto nos ayuda la hermenéutica de Paul Ricoeur en tanto nos ha mostrado que la vida humana (la realidad en sí, la sociedad) sólo se comprende a través del proceso de construir tramas narrativas, sean históricas o ficticias, que siempre son reales. La Psicología Colectiva narra la vida cotidiana, sus espacios y márgenes, para comprenderla mejor y, siempre que se pueda, contemplar su belleza y acompañar su reinención. Pero también, al decir que la Psicología Colectiva imita la realidad, se asume que hay una producción teórica reflexiva y especulativa, en el sentido que las nociones que va tejiendo son lenguaje que nombra las palabras de la vida en su comunicación viva y cotidiana. A eso nos referimos cuando se ha dicho que la Psicología Colectiva pretende comprender la realidad social sin salirse de ella. Claro está, siendo precisos, no es que esta teoría quiera confundir llanamente la realidad consigo por mero dogmatismo, sino que su quehacer ensayístico es una generación teórica que se compenetra con la realidad haciéndose un espacio, participando narrativa y conceptualmente, apostando a maneras críticas y bellas de comprender la realidad, incluyéndose en ella, con las debidas distancias. Quizá haya que decir que se trata de una imitación al estilo del teatro: la dramatización de la vida que, por cierto es el sentido de Gadamer ofrece para el término “juego” [Spiel]: la Psicología Colectiva conoce la realidad imitándola, es decir a través de una puesta en escena ensayística, inventando un juego reflexivo que va configurándola como disciplina en tanto hace comprender.

***Una gnoseología afectiva, sensible o sentida.*** De manera directa, pero no tan simple, la Psicología Colectiva es un saber y una indagación sobre los afectos o emociones<sup>5</sup>. Es algo tan directo como esta frase: “la única ocupación posible de la psicología es la

<sup>5</sup> Cf. aquí dos textos decisivos de Fernández Christlieb: *La afectividad colectiva*, op. cit. y “Teorías de las emociones y teoría de la afectividad colectiva” en *Iztapalapa*, Vol 14, no. 35, extraordinario, 1994, pp. 89–112.

afectividad; todo lo demás, o no es conocimiento o no es psicología”<sup>6</sup>. Pero no es simple porque se tiene que replantear la misma teorización o modo de conocer en varios sentidos: 1) asumiendo que la realidad misma en una unidad que no se descompone en compartimentos ni es discreta ni lineal, sino que existe fundida y más bien amalgamada en eso que llamamos afectos y con lo cual se incluye toda la vida social: todo lo que tiene una forma, aún cuando no tenga un contenido lingüístico, es afectividad; 2) ya se mira que entonces lo que importa no son los contenidos, si bien el lenguaje suele explicar vía las definiciones, pero los afectos no se explican sino que se comprenden: ergo, la vida psíquica no puede definirse sino entenderse a través de narraciones y construcciones teóricas donde la forma es esencial: lo poético, la contemplación y la invocación de la iconicidad de la realidad son aquí relevantes. 3) esta gnoseología pues, se reconfigura en una forma que ya no se perfila como algo puramente racional, insensible, como una jerga que pretendiera “retratar” la realidad, sino que entra en el campo de las formas, es decir en las reglas de la armonía o los principios de la estética. 4) Por fin, también hay que decir que las formas de los afectos, así como su topografía y vicisitudes, se comprenden por una gnoseología que ya no se entiende a sí misma como el pensamiento hecho de ideas, diferente de su objeto de estudio, sino que dicho pensamiento es también afectividad. Fernández Christlieb sigue aquí a Susanne K. Langer:

La tesis que pretendo argumentar es que todo el campo psicológico –incluyendo conceptualización, acción responsable, racionalidad, conocimiento– es un desarrollo múltiple del sentimiento.<sup>7</sup>

Pero también podemos comprender que este saber sea uno sensible o afectivo de una manera más concreta: tiene que ver con todo lo que es significativo, es decir con aquello que nos importa, que es intenso o memorable, que nos toca y sacude, con lo cual hay una pertenencia, es en fin la cultura cotidiana y aquello que está en sus intersticios o márgenes, pero que siempre tiene que ver con “lo sentido” y su comprensión no puede ser sino algo también “sensible”. Dos cosas entonces vienen enseguida: primero, que esta gnoseología sensible o afectiva sigue siendo una hermenéutica, en el sentido que no define ni explica, sino que pretende comprender, por interpretaciones tentativas o aproximadas, pero verosímiles, hermenéutica en tanto es un arte vía las analogías, metáforas y narraciones; y la segunda cosa es que para mantenerse como una comprensión sensible y sentida, tiene que trabajar sobre la realidad cotidiana y siguiendo esa forma de mirar del encantamiento:

<sup>6</sup> Cf. “Teorías de las emociones y...”, op. cit., p. 93.

<sup>7</sup> Citado en Fernández Christlieb (2001) “Introducción y notas a una psicología perdida”, en *Significados colectivos...*, op. cit., nota 11, p. 366.

Si se dice que el remordimiento da “punzadas” o que la envidia “corroe”, hay que buscar los modos de ser de las agujas y de los ácidos.<sup>8</sup>

***Una psicología del sentido y para el sentido.*** Puede decirse que, dado lo anterior (la realidad es, esencialmente, una realidad “sentida”, afectiva o sensible), la Psicología Colectiva no podía sino conformarse desde y hacia el sentido. El sentido no es únicamente una dirección sino también aquello que se no se puede decir, que está en todas partes del proceso de manifestación de la realidad (Fernández Christlieb dice que la topografía del sentido es la “ante-pos-presencia”; una especie de “no-lugar”, o una transversalidad, entre el símbolo y el significado). Se puede entender que el sentido es una especie de trascendencia dentro de la misma estructura de la realidad o recurriendo a una frase del gusto de Ricoeur es la “trascendencia dentro de la inmanencia”; por cierto es mucho mejor, y se comprende mejor, siguiendo a Fernández Christlieb en su manera de narrar el sentido o:

Mostrar pues el sentido, es imposible, pero dar ejemplos es fácil: el gesto con el que se pronuncia una frase cambia el sentido del enunciado; tiene sentido que verde sea ecologista en una cultura donde el color más notorio aunque no el más abundante de la naturaleza está identificado con la vida en el momento en el momento en que ésta se siente amenazada justo en las ciudades donde no hay más verde que el de los semáforos; tiene sentido que la gente se interese por los chismes ajenos y artificiales de las telenovelas porque la problemática que ahí se desenvuelve solidariza a la gente en el drama de la vida para el cual no hay solución (excepto en las telenovelas)...

En fin, el sentido es, en último término, todas las conexiones de todas las cosas del mundo, lo cual lo convierte en una instancia sin hitos, muy difusa, inasible por la descripción y la percepción, pero que nunca falta en ningún lugar: está en todas partes y es del tamaño de todas las cosas. Somos un mundo de sentido.<sup>9</sup>

La Psicología Colectiva se configura en la búsqueda de comprensión de los silencios, de los quiebres sintácticos, los intersticios, en aquello que aparece siempre en medio de los guiones necesarios del fluir en la vida social instituida. Si se nota bien, la Psicología Colectiva existe gracias al sentido y para el mismo, sólo que tiene que para ello tiene que ocuparse de lo demás continuamente: lo que permanece, lo ritualizado, los contenidos y pensamientos; pero el modo que ha escogido es atendiendo las formas, la armonía o desarmonía de todas las cosas, es decir su estética. El sentido es, por ello, la misma estructura de la realidad social.

<sup>8</sup> Cf. “Teorías de las emociones y...”, op. cit., p. 110.

<sup>9</sup> Cf. *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, op. cit., pp. 205, 208.

Si esta conclusión es aproximadamente cierta, entonces se entiende por qué la Psicología Colectiva tiene que ser una ciencia transdisciplinar y, sobre todo, interpretativa e icónica. Su mirada se conforma con puntos de vista de otras miradas diversas, especialmente en el campo de las ciencias sociales, pero igual de la literatura, la filosofía y todo esfuerzo de comprensión que busque la razón profunda del pensar, el sentir y el hacer humanos. Si el carácter interpretativo de la Psicología Colectiva bordea los límites del lenguaje, aún del poético, es decir que incursiona en el reino de las imágenes, de los íconos que son la realidad aún no nombrada o la realidad como afectividad pura o intensa, es porque hay una deuda de origen y de horizonte con el sentido: las ansias de indagar, la inquietud que cuestiona la realidad mientras se imagina de otra manera su estructura, el gusto y la fascinación por aquello que acompaña la vida cotidiana y que apunta a su trascendencia pero que no se piensa siempre porque no se puede vivir y filosofar al mismo tiempo; en fin, esa certeza inverificable o inenarrable de que la vida social se parece a las historias que contamos, escuchamos y soñamos desde la infancia y que, bueno, se le llama sentido de la vida. Aún cuando esto fuera totalmente equivocado, vale la pena apostar en ello una disciplina, como la Psicología Colectiva, que diga algo con un bello sentido de la realidad.

*Una psicología que es absolutamente psíquica.* La Psicología Colectiva es psicología. Incluso se puede decir que es *la* psicología, pero eso sería muy pretencioso; y no es que se presuma de humildad para este acotamiento: Fernández Christlieb no evita los lugares donde se parece reclamar el derecho a ser la única psicología. Esto se deduce con facilidad si, por ejemplo, se revisan los rasgos o constantes de la Psicología Colectiva, y se lee algo como esto:

La Psicología colectiva no es tanto un acumulado de conocimientos como una forma de mirar el mundo, razón por la cual su sistematización y cumplimiento sólo puede aparecer como una conceptualización integral, que incluye tanto la génesis de lo social, como las razones y sinrazones políticas, la individualidad, la estética o el fenómeno mismo de conocer... para la Psicología Colectiva, el campo de trabajo no está delimitado por fenómenos, incluyendo algunos para excluir otros, sino que cualquier fenómeno que sea viable desde su perspectiva, es suyo.<sup>10</sup>

Para leerlo de una manera aún más directa:

La Psicología Colectiva siempre ha tenido la vocación de teoría global, de suerte que todo lo que ve es siempre realidad colectiva, y por ende se considera única, es decir psicología general.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Cf. *La psicología colectiva...*, op. cit., p. 119. En éstas páginas se apuntan nueve constantes o tipo de características de la Psicología Colectiva.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 175.

Puede notarse efectivamente que, en esta demarcación [donde ya no hay vestigio ni germen de palabra o icono, donde el cuerpo deja de pensar y de sentir, en la psicofisiología por ejemplo], la psicología individual deja de tener objeto de estudio porque sus procesos pertenecen a los procesos psico-colectivos, y que, por lo tanto, la Psicología Colectiva no puede considerarse como una Psicología Social (en su sentido empírico de clasificación de fenómenos) sino como una psicología general.<sup>12</sup>

Si uno lee mas adelante hallará que no sólo se habla de una psicología general, sino de una sola disciplina para el espíritu, incluyendo la sociología por ejemplo, donde se incluye todo lo humano, desde el individuo hasta las instituciones (para decirlo en el clásico binomio) y que los límites están con respecto a una ciencias de la naturaleza pura. Más adelante revisaremos un ensayo sobre una versión psíquica de la naturaleza, lo que puede equivaler a expandir los límites de la Psicología Colectiva y, con ello, tomar el lugar de una especie de “Suma Teológica” para todo el conocimiento<sup>13</sup>. No es el caso. El punto es que se trata de una manera de mirar la realidad y desde ahí, en un juego de generación teórica para comprender la estructura de la realidad.

Pero no se trata solamente de una cuestión de fronteras disciplinares, como si no hubiera un centro que es otra manera de entender los límites, sino que la cuestión es la noción misma de “lo psíquico” o “lo psicológico”. Es bien sabido, como cualquier estudiante de psicología acaba por resignarse, que la psicología en general nunca ha podido resolver la pregunta sobre qué estudia. A estas alturas sabemos que la pregunta es tramposa, porque se inquiera por su objeto de estudio y de entrada hay ya una estructura predefinida sobre qué es la ciencia y qué es la realidad (una estructura sobre el conocimiento que la modernidad ha definido con precisión y luego ha pagado caro durante su crisis). Las disciplinas construyen su objeto y al mismo tiempo se limitan a seguirlo en una relación dialéctica. Tampoco se puede dejar todo en el nivel discursivo o retórico.

Como sea, mucha tinta se ha vertido sobre la citada cuestión. Aquí sólo querría indicar, a modo de conclusión, que la Psicología Colectiva construye un objeto y se implica en el mismo, siguiéndolo y reconociéndolo, como un punto de vista, y ocurre que dicho proceso muestra una realidad, mejor dicho, muestra *a la realidad* como algo enteramente psicológico. Esto quiere decir diferentes cosas: 1) no es posible hacer una psicología desde una perspectiva dualista o diádica, es decir que mientras se mantengan los presupuestos cartesianos de la modernidad las diferentes versiones de psicología no serán versiones psíquicas, sino otra cosa; aquí la crítica es contra toda la psicología en

<sup>12</sup> Ibid., p. 295.

<sup>13</sup> Imaginar esto haría suponer, como en el caso de Tomás de Aquino, que un día la Psicología Colectiva se interrumpiría con un poema que exalte al Espíritu y después se hundiría en el silencio.

general<sup>14</sup>; 2) tampoco será posible hacer psicología, aún cuando casi se lo logra, desde una perspectiva triádica o relacional que a fin de cuentas se queda en la concepción discursiva o del lenguaje y *sólo* desde allí se vislumbra la realidad; aquí la crítica es más sutil y tiene una tarea más compleja para argumentarse, dado que se enfoca hacia las versiones constructivistas de la psicología social y polemiza con ellas: la Psicología Colectiva coincide en mucho de lo que se ha argumentado para comprender la dimensión interpretativa o hermenéutica de la realidad, pero difiere puntualmente cuando se trata de describir la constitución de la realidad y la de sí misma como disciplina de conocimiento: se autodefine como una psicología monádica y define a la realidad como una unidad igualmente monádica<sup>15</sup>. La cuestión es que hay una inevitable fragmentación subyacente en las psicologías constructivistas–discursivas, en tanto tiende a retornar a una fragmentación de la realidad. 3) la realidad que se mira desde la Psicología Colectiva, y que se mira como realidad psíquica o en una versión psíquica, incluye todo; o casi todo, para decirlo con mesura: Fernández Christlieb ha dicho que se incluye lo que no se percibe<sup>16</sup>, es decir todo lo que cuenta en la vida, sea lógico o no y ocurre que lo fuerte de la vida no suele ser racional; también ha dicho nuestro autor que aquí se incluye la sociedad<sup>17</sup>, que quiere decir más o menos que la sociedad no es lógica ni hecha de razones y que tampoco suele ser estudiada por las otras psicologías y quizá tampoco por la sociología. 4) parece que lo psíquico tiene que ver con estructuras que hacen de la realidad algo habitado, humano, completamente sensible o amasado en emociones y esto no es mérito puro del observador ni su discurso. Esto, me parece, equivale a decir que *la realidad es psíquica o no es*. Y tal presupuesto, que requiere admitirse como tal para que la Psicología Colectiva sea una disciplina de conocimiento y no una religión, es lo que constituye parte fundamental de su tarea: averiguar si este punto de vista hace plausible, verosímil, comprensible, encantadora, placentera o simplemente bella la realidad que se mira. 5) Con lo dicho, queda de paso concluir que lo psíquico, que es la estructura misma de la realidad (al menos es tal el punto de vista de la Psicología Colectiva), es algo estético más que lógico. Aquí no es posible decir

<sup>14</sup> Sin embargo, la crítica no implica que la psicología sea una ciencia inútil ni falsa: tienen una utilidad en el proceso de creación (o mejor dicho de tecnificación) del conocimiento y tienen un valor de verdad dentro de sus esquemas epistémico – institucionales. La crítica sólo señala que sus versiones de la realidad no son psicológicas.

<sup>15</sup> Cf. una importante nota de Fernández Christlieb: “La psicología colectiva es una psicología monádica: carece de componentes, o trabaja con una realidad de un solo componente. Por el contrario, el pensamiento de la modernidad, y la mayoría de los psicólogos que ha generado, trabaja con una realidad diádica y cartesiana, cuyo ejemplo sería el antagonismo entre pensamiento y sentimiento, mente y cuerpo, sujeto y objeto. La psicología social... es en realidad triádica y perecana (de Pearce), que añade a los dos componentes un tercero, que les da sentido, y que consiste en la comunicación, la interpretación...” *La afectividad...*, op. cit., nota 118, p. 192.

<sup>16</sup> Ocurre que “percibimos” sólo desde esquemas de precomprensión, como bien lo ha mostrado la hermenéutica desde Gadamer.

<sup>17</sup> Cf. *La afectividad...*, op. cit., pp. 134–135.

mucho, dado que precisamente está por verse de qué manera las investigaciones ulteriores de la Psicología Colectiva pueden mostrar una estructura estética en la realidad. Lo que sí puede decirse es que lo estético también se reconstituye psíquica o psicológicamente, es decir que no hablamos únicamente de estética en el sentido de la ciencia (o el arte) que analiza el arte ni de la comprensión filosófica sobre la estética, sino que hablamos de una versión psíquica-estética de la realidad. Esto quiere decir que hay una posible reconstitución o mejor comprensión de estructuras estéticas a partir de esta versión psíquica y, también, quiere decir que se descubren dimensiones estéticas en parcelas de la realidad que parecían opacas a la estética<sup>18</sup>. ¿Qué quiere decir que lo estético se reconstituye o se comprende mejor a partir de la versión psíquica de la realidad que da la Psicología Colectiva? Que la estética se amplía hacia objetos que no son usualmente considerados arte, como por ejemplo todo lo que hay en la cotidianidad y las experiencias de conversión<sup>19</sup>; que la estética existe psíquicamente, es decir que la experiencia de comprender la realidad en sus formas (estética) equivale a comprenderla en sus sentimientos (psíquica); también quiere decir que la estética cotidiana vincula lo trascendente con lo ordinario.

**La fuerza de lo político.** La Psicología Colectiva es ineludiblemente política. Varios abordajes o formatos de tematización se estructuran sobre el asunto: Primero, con relación a los espacios (como cuando se van historiando los emplazamientos urbanos: plaza, casa, café, teatro, calle, parlamento) y la noción de público y privado (que remite al eje de la comunicación, es decir a entender lo público como aquello que se abre al debate o

<sup>18</sup> Ejemplo meridiano es la cotidianidad o cultura cotidiana: en los textos de Fernández Christlieb es cierto que se construye y descubre una cotidiana hecha de detalles, observaciones de soslayo o directas sobre lo inútil, trivial, intenso, atmosférico, sentido, fuerte, etc. Es mejor un ejemplo: "Una escultura cotidiana puede verse tanto en el temible género de los adornos, desde una pequeña muñequita de porcelana de Lladró sobre el pedestal moderno de la televisión, trofeos de la clase de karate, ceniceros, candelabros, tacitas, las botellas de la cantina minuciosamente enfiladas, hasta los libros ordenados en el rimerero. Pero quizá la escultura cotidiana más trabajada a últimas fechas será el cuerpo propio, que se vuelve una obra de la que cada quien es el escultor y el curador y por lo que recibe críticas, halagos, envidias, plagios e intentos de robo; la escultura corporal se modela o se talla, según el caso, en talleres especiales llamados gimnasios, piscinas, con variadas técnicas como el *jogging*, los *aerobics*, los masajes, las dietas, las cirugías, y sólo en caso de que nada de esto funcione, se le pone encima un abrigo monumental como el que Rodin le puso a Balzac, para quien nada funcionaba." *Op. cit.*, p. 86-87.

<sup>19</sup> Hablando del libro *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James, Fernández Christlieb escribe sobre la conversión: "...se refiere a la aparición súbita de una nueva forma de la realidad, que hacen que el mundo y uno mismo se vean de otra manera, mejor, más bonita, como en una especie de embellecimiento instantáneo del mundo y sus objetos... El ejemplo oficial de las conversiones es el de San Pablo camino de Damasco, donde una luz divina lo tira del caballo, y de ser un irascible y belicoso profano, se convierte en un corderito del Dios de los cristianos; salió Saulo y llegó Pablo, pero puestos más al día, cualquier insight como los de la gestalt, o la elección de una vocación, la llegada de las musas a la hora de escribir un memorandum, el amor a primera vista, y por supuesto, el grito de Arquímedes en la tina, contienen proporcionalmente los datos de la conversión, que son los de la asistencia a la aparición de un significado previamente inexistente que es intenso como una iluminación...", en "Introducción y notas a una psicología perdida", *Significados colectivos...*, op. cit., pp. 373 - 374.

diálogo social: sea en un parlamento, en la calle, con el psicoanalista o en la sala de la casa); en este eje temático lo político se comprende como una situación que posibilita la comunicación, la interpretación y la memoria, mientras que lo otro es la ideologización en tanto se trata de un procesamiento de información y una reiteración de verdades hasta volverse monolíticas y homogéneas. Si esta larga frase no es clara, podemos extendernos un poco más: la colectividad es política porque su existencia o realidad es comunicativa, es decir que adquiere la forma del encuentro, el concilio, el debate, la chorcha, es decir la retórica de lo importante en un juego de persuasión o de la mera comodidad de la charla o el placer del chismorro; así es como un espacio se hace público y, no obstante, aparece en rejuogo con las tendencias a privatizarlo o sea a ir cerrando la comunicación a la funcionalidad de la “conversación” burocrática o formal o, también, cuando se queda inmerso en la repetición de lo mismo vía la publicidad omnipresente o las “noticias” de nuestros políticos, que por lo mismo equivale a cerrar la comunicación. La colectividad es política porque tiene memoria, es decir se constituye en un presente constante, la vivencia que se queda, por lo que se recuerda y ha quedado en los espacios diversos que habitamos; la memoria sólo puede ser colectiva porque ella constituye la identidad por medio de la ocupación de los espacios y éstos son lugares que “nos recuerdan” esto o aquello<sup>20</sup>. Lo político de la colectividad, en tanto consiste en hacerse pública y comunicativa, memorable y presente, es decir interpretativa, nos muestra algo singular: lo político es el Espíritu, es decir ese aire que habita y se mueve en los espacios sobre los que se constituye la sociedad. Este Espíritu tiene fuerza en tanto tiene movilidad y es inatrapable: si nos percatamos, la manra como se concibe lo político tiene que ver el flujo y vaivén de la vida social en sí misma, que, por cierto, no puede eludirse de la transversalidad institucional: ideología, configuración de los actos sociales, conservación de las formas sociales creadas. Pero la institucionalidad no es el origen de la vitalidad social ni es tampoco su realidad última<sup>21</sup>,

Lo político se relaciona con el poder y éste se tematiza como un afecto, como una emoción primordial que se liga con la creación, expansión y control de la realidad social; pero al afecto del poder se le contrapone el contrapoder, que también parece un afecto pero que se distingue por ser una situación que se sale del juego, de las reglas que constituyen la realidad social como tal, y de esa manera subvierten el poder. En esta tematización podemos advertir la constitución “energética” del poder político y, de esa manera, Fernández Christlieb logra hacer un abordaje que pareciera pre-moral o pre-

<sup>20</sup> Bastante se ha ocupado Fernández Christlieb de la memoria colectiva, siguiendo en gran medida a Maurice Halbwachs. Una buena iniciación a su comprensión del tema es la nota no. 21 en su *El espíritu de la calle...*, op. cit., pp. 98 – 100.

<sup>21</sup> Porque, ante la ubicuidad de la institucionalidad, fácilmente puede caerse en su absolutismo o en el cinismo del cálculo social, como hoy día se ejerce en las asesorías, a políticos y funcionarios del sector público y privado, que dan los expertos en ciencias sociales.

ético en tanto *sólo se describe* “el modo de ser del poder” (el poder crea, se expande, ejerce control); sin embargo, en modo alguno se puede considerar la argumentación de Fernández Christlieb como “a-ética”, en un sentido puramente descriptivo, sino que remite a lo ético en otro nivel u otro sentido: el poder se concibe como una afectividad que se configura dialécticamente con relación al contrapoder (la inacción, el salirse del juego: el recurso a la paciencia, la resignación y el humor), el cual es la búsqueda del origen y la recuperación de los significados en una sociedad.

*La comprensión que ensaya en torno a la estructura de la realidad social.* Una conclusión más acerca de la Psicología Colectiva será considerarla como una tarea de comprensión, una tarea hermenéutica, acerca de la estructura de la realidad. Que sea una disciplina hermenéutica no es, en sí, una singularidad, ni virtud, dado que las ciencias sociales lo son en tanto bregan con la dimensión lingüística de la realidad social y también en tanto participan de la problemática del conocimiento de la realidad. Pero, en el caso de la Psicología Colectiva, decimos que se constituye hermenéuticamente de una manera muy específica: 1) la comprensión es un horizonte y 2) una situación de generación teórica. Expliquemos esto: 1) la comprensión como horizonte incluye, además del asunto del lenguaje, fundamental e ineludible es cierto, la cuestión de las estructuras de pre-comprensión, a saber: el tiempo y el espacio, la identidad del sujeto y el otro, la historia, la estructura del pensamiento. Dichas estructuras están dadas, hacen posible la constitución de la realidad, no se piensan (porque su existencia requiere un “no saber”) y, por ello, la Psicología Colectiva asume una radicalidad hermenéutica en tanto se conduce precisamente hacia la tarea de “pensar” eso: el lenguaje en sus orígenes, el espacio como traza del Espíritu, el tiempo como memoria, etc. Entonces, la comprensión, que consiste en la reflexión sobre las condiciones de la realidad y su pensamiento, opera tanto como horizonte y como espacio; es decir que la Psicología Colectiva es tanto un proyecto encaminado a la comprensión de la realidad social y de sí misma, como es una tarea que crea una situación, un ámbito de “realidad en sí” que, en tanto es una realidad psíquica, colectiva, postula que la realidad toda es colectiva o psíquica en un sentido determinado. Es, como puede advertirse, una comprensión creadora de su propio horizonte (la colectividad) y una proyecto que reconoce a la realidad como un horizonte que está allí para ser comprendido y nunca alcanzado<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> En este momento habría que preguntarse si subyace una pregunta filosófica en una psicología como ésta, asumiendo que todo proyecto hermenéutico la tiene. En el caso de Ricoeur, toda su empresa hermenéutica se interroga sobre el ser, es decir que nunca renuncia a una ontología (el ser que se comprende a sí mismo ante un texto, ante el tiempo por medios narrativos, etc.). Sin embargo, la Psicología Colectiva, que es tanto una psicología como una gnoseología general acerca de toda la realidad (sociedad igual a casi todo), parece evitar, de suyo, quedarse en nociones “esencialistas” o de tipo ontológico. En el campo mismo de las psicologías, y de las ciencias sociales en general, seguirá siendo

Entonces, la afirmación de lo hermenéutico en la Psicología Colectiva consiste en la constitución de sí misma como un “espacio” (el horizonte es precisamente la aparición de un límite virtual que suscita una distancia y genera una intención de proximidad) donde se radicaliza la comprensión: hay virajes reflexivos y argumentativos que llevan a pensar en términos “deconstructivos”, por decirlo así, tanto la disciplina como la realidad misma, pero hay también un proceso de constitución que impide considerar aquí que la Psicología Colectiva sea una empresa deconstructiva ni siquiera construccionalista. Esto lleva al segundo punto, a saber 2) que hay en la Psicología Colectiva una situación de generación teórica: es la invención de un “dispositivo” teórico o, mejor, es la formulación de un punto de vista que se caracteriza por la búsqueda de la comprensión y conocimiento de la realidad. Si decir esto parece poco relevante es porque habría que narrar la historia de la Psicología Colectiva en lo que hace y propone, para entender cómo es una nueva teoría, una versión psíquica de la realidad. Una cierta narración de su acontecer se presentará enseguida, en algunos temas de los que se ocupa nuestro autor; pero con el fin de lograr cierta esquematización podemos describir primero algunas características que perfilan la generación teórica de la Psicología Colectiva. Se pueden enunciar las características de generación teórica de la Psicología Colectiva de la siguiente manera: a) es una teoría topo-lógica en tanto “el espacio” y sus lógicas son parte esencial de sus razonamientos: una y otra vez se trazan argumentos pensando el espacio en diversos sentidos: en sí mismo, como espacio donde se traza la urbe, la sociedad, como espacio significativo y con cualidades que evolucionan en la historia de la sociedad, como espacio donde el tiempo se encarna como acción o actividad, como espacio callado que hace posible el lenguaje, etc. b) También la Psicología Colectiva es una teoría generada y generadora de conocimiento a partir de “lo poético” o literario; aquí es útil considerar el sentido amplio del término<sup>23</sup> (que incluye lo poético y narrativo, pero incluye también todas las formas de enunciar significativamente las acciones y emociones humanas); esto se constata al advertir cómo la Psicología Colectiva procede por narraciones, invenciones, ironías, metáforas, argumentos retóricos, para crearse y “reinventar” la realidad comprendiéndola un poco más. Es por ello que, en diversos lugares, Fernández Christlieb propone que la ciencia requiere del arte literario que cristaliza en el ensayo. c) La Psicología Colectiva genera conocimiento inédito por un esfuerzo definido de “sinergia”: busca conjuntar, unir, visualizar en conjunto realidades que habitualmente se piensan en términos discretos, separados, dualistas, incluso fragmentados; es su lucha contra el “establishment”

---

una tarea necesaria para la Psicología Colectiva el legitimarse o, al menos, hacerse comprender, como una disciplina capaz de aportar algo en la búsqueda de significados, que no es otra cosa lo que toda ciencia realiza, en última instancia.

<sup>23</sup> Cf. las introducciones respectivas de Paul Ricoeur en sus *La metáfora viva y Tiempo y narración*.

académico y positivista, pero es también una especie de vocación “monádica” o la configuración de un cierto monismo teórico de la realidad. Lo valioso es que lo hace sin renunciar al proceso de distinguir e ir creando nociones, conceptos, formas de comprensión que, sin embargo, logran hacer ver la realidad de maneras más comprensivas (en el sentido de una realidad aprehendida), es decir en tanto muestran la pertenencia, la relevancia, lo significativo de la realidad que se habita. d) La Psicología Colectiva plantea la generación teórica en un compromiso de reflexividad infinita, es decir en tanto asume que el “ojo que ve”, el punto de vista, es susceptible de ser también pensado o reflexionado, sin embargo, por paradójico que sea, no se genera un “deconstruccionismo” permanente, una especie de circularidad epistemológica estéril: es sólo que se reconocen los metaniveles de la realidad o las dimensiones múltiples de su constitución y, con todo, su tarea de comprender la realidad no deja de arraigarse en los sentidos para y desde la vida cotidiana. e) La generación de conocimiento acerca de la realidad tiene, indudablemente, implicaciones éticas desde el inicio, en el caso de la Psicología Colectiva hallamos un rasgo “para-ético” en tanto se asume una crítica definida contra las formas dominantes de control (burocratización de la vida, ciencia y tecnología “positivas”, identidades definidas a partir de la productividad y eficiencia, rapidez legitimada como forma de vida moderna, etc.); pero también hallamos lo “para-ético” en el horizonte de sentido que se rescata en lo marginal y significativo de la vida cotidiana, el arte, la creación científica, la generación de cultura. f) Lo anterior nos lleva a otra característica de la Psicología Colectiva como instancia de generación teórica, a saber que ésta busca la creación de formas significativas de cultura cotidiana: esto implica su transformación desde una postura crítica y creativa a la vez pero, hay que advertirlo, también implica una cierta “fe” (¿es el campo ético de la convicción?) en que la sociedad tiene en sí misma el germen de dicha transformación o, al menos, la capacidad de resistencia a los procesos de decadencia y pérdida de significado. En ese sentido, es una instancia de generación teórica cuya esperanza estriba en la búsqueda de significado.

## **2. Nuevos rumbos, espacios de investigación inédita en la Psicología Colectiva.**

La Psicología Colectiva, en los escritos de Pablo Fernández Christlieb, reconoce una especie de “proto-historia” como ciencia de la colectividad, dicha historia primordial o previa se expresa en la búsqueda de aquellos teóricos cuyas investigaciones se han perdido pero que son recuperables: son los sofistas de la modernidad que, a pesar del peso avasallador de la cientificidad positiva, han logrado intuir otras formas de aparición y constitución de la realidad. Fernández Christlieb lo muestra, como ya se ha

dicho, en las tradiciones de “psicología colectiva” que vienen desde el siglo 19<sup>24</sup>; el tema se reitera, siguiendo el hilo de la “aparición intensa” de la realidad, en un reciente escrito, “introducción y notas a una psicología perdida”<sup>25</sup>, donde se recuperan los aportes significativos de Susanne Langer, la escuela de la Gestalt, William James, Henri Bergson, Pasquale Rossi y otros autores que resignifican la experiencia de la compasión. El asunto consiste en mostrar cómo la sociedad se hace de experiencias intensas, cuya aparición y vivencia solemos llamar sentimientos, y que son ellas las que dan significado a la vida, y que sólo pueden conocerse sin fragmentarlas por medio de un conocimiento sensible, que es lo que Fernández Christlieb entiende cuando afirma que la Psicología Colectiva es una psicología estética.

### *La estructura espacial del lenguaje*

En un escrito también reciente, “el lenguaje: versión callada”<sup>26</sup>, Fernández Christlieb aborda una dimensión esencial de la realidad, uno de los espacios constituyentes de la sociedad, o mejor dicho, lo que expresa las formas de la sociedad a través de los nombres, saber el lenguaje. Fernández Christlieb se representa el lenguaje como un espacio callado, como un espacio de silencio; esto ya nos habla de la preferencia por el espacio como una topología de la realidad. Es por eso que el lenguaje no es una vía de comunicación: incluso Fernández Christlieb muestra que la función primordial del lenguaje no es comunicarse, simplemente tiene una función estética y nominativa. El silencio del que se habla (!) no es un espacio vacío, sino un silencio lingüístico: tiene un ritmo, una musicalidad, es decir que tiene una forma y, por tanto, no puede sino existir como espacio: es el espacio donde nace toda la realidad, toda la sociedad, en tanto, la sociedad es un mar de nombres, una realidad donde la vida se vincula con el lenguaje a través del mismo silencio: “...el lenguaje se encuentra disuelto, desparramado en el resto del mundo, confundido con el secreto de las cosas, con la chispa del tiempo y con el vacío del espacio... el silencio es un sabor de la vida que no puede pronunciarse. En rigor, el silencio vendría a ser el punto de contacto del lenguaje con todo lo que no es lenguaje”<sup>27</sup>. Como puede advertirse, cuando el estilo de Fernández Christlieb se torna casi poético, este espacio silencioso se forma con palabras, es decir con más lenguaje. El secreto del artificio, sin embargo, no es meramente la persuasión retórica ni la invención literaria, sino la nominación de la realidad gracias a un estilo consciente del estilo: se puede enunciar el silencio lingüístico gracias a que la importancia estriba en la misma elocuencia del silencio, es decir en la forma de decir lo que se dice o las pausas y

<sup>24</sup> Cf. toda la primera parte de *La psicología colectiva...*, op. cit.

<sup>25</sup> En *Significados colectivos...*, op. cit.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 19.

equivocaciones del hablar y escribir. Fernández Christlieb explicita una intuición que ya se han considerado previamente, como cuando Ricoeur dice que “el estilo es un defecto intencional” del lenguaje<sup>28</sup>.

Para comprender la realidad, entonces, se tiene que entender como se constituye el lenguaje a partir de la espacialidad cuasi-vacía<sup>29</sup> del silencio, saber las formas de su aparición. Dichas formas de aparición se hacen o devienen en tipos de lenguaje: 1) poético, 2) especulativo y 3) técnico. Es importante advertir, desde ahora, que como tales formas nominativas operan es como se define la forma de la realidad. Veamos brevemente estas formas del lenguaje y las implicaciones en la constitución de la realidad social. Será interesante comenzar por el último, el lenguaje técnico: consiste en el uso práctico de las palabras o, mejor dicho, en que las palabras se usan para la manipulación de las cosas: dar órdenes, seguir instrucciones, señalar unívocamente hacia algo, explicar positivamente la realidad; dicho lenguaje técnico aspira a una lógica causal y unívoca, crea las condiciones de realidad cotidiana y hace posible la ilusión de que la realidad es precisamente eso: una realidad dura, un dato que está allí o, como lo expresan Berger y Luckmann cuando definen la vida cotidiana (en un sentido pragmático): la realidad suprema<sup>30</sup>. No es que sea la realidad última, sino que el lenguaje, y especialmente en un modo pragmático, su aspecto técnico genera la ilusión de esa dureza ineludible. Esto se parece a lo que Giddens considera el “saber práctico” que los actores sociales aplican en actividades diarias<sup>31</sup>. Esquemmatizando, tal como el mismo Fernández Christlieb esquematiza, el lenguaje técnico es *útil; las palabras salen del lenguaje, quedan fijas; son lenguaje unívoco; se distancian y se hacen indiferentes entre sí el hablante, su decir y el mismo lenguaje; las palabras se vuelven cosas y dejan de ser palabras; no es interpretable sino obedecible; es preciso y arbitrario; es instrumental o herramental. Ejemplos: lenguaje científico, lenguaje utilitario cotidiano, lenguaje computacional, lenguajes competitivos intra e intergrupales.*<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Cf. *La metáfora viva*, op. cit.

<sup>29</sup> En realidad, el silencio del que habla Fernández Christlieb es un espacio de cuasi-plenitud, en el sentido de que aparece como algo sorpresivo, intenso, que nuestro autor elige llamar “pasmó”: “Este pasmo es, por ejemplo, el lapso que se da entre una pregunta y una respuesta: a cualquiera que se le pregunta la hora en la calle, por un instante pone cara de que está viendo a Dios, y casi: está viendo venir las palabras que va a profetizar.”, *Significados colectivos...*, op. cit., p. 18.

<sup>30</sup> Peter Berger & Thomas Luckmann (1968). *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires. P. 44.

<sup>31</sup> Cf. Anthony Giddens (1984), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires, p. 358 ss. La teoría de la doble estructuración de Giddens ciertamente elabora de manera más compleja y a veces con mejores precisiones este “saber [y accionar social] cotidiano”, por ejemplo cuando distingue “saber mutuo” y “sentido común”. Pero su concepción teórica no escapa del uso instrumental del lenguaje técnico, que desarrolla Fernández Christlieb.

<sup>32</sup> Cf. *Significados colectivos...*, op. cit., p. 43.

Algunas observaciones tienen lugar aquí. Primero, que esta concepción del lenguaje técnico nos permite comprender mejor lo que nos ha enseñado la investigación sociológica acerca de la cotidianidad: es decir, que podemos advertir que la “dureza” de la realidad cotidiana, esa estructuración objetiva y los constreñimientos de la vida social cotidiana, las expresiones y trasminaciones de la institucionalización en la vida diaria, todo ello se constituye en el espacio de lenguaje útil. Ahí ya no hay silencio, se ostentan sus formas para expresar únicamente la dimensión de contenido y, entonces, así construir lógicas lineales que terminan por hacer creer que el lenguaje tiene esa misma estructura y que toda la realidad tiene una estructura así de lineal, lógica y pragmática. Segundo, este lenguaje técnico ha abolido el silencio, que es lo mismo que pretender negar su origen y clausurar la creatividad, esto se ejemplifica bien en la constitución y dinámica de la ideología: se puede advertir que el lenguaje técnico es comunicativo en un sentido informático y que pretende hablar por toda la realidad, de forma global e incluyente de una forma positiva. Tercero, por lo anterior, el lenguaje técnico acumula información a manera de un capital que genera poder y control sobre la realidad concreta, pero es, un lenguaje sin memoria, ya muerto, desligado del silencio primigenio y generador, como dice Fernández Christlieb, de un mero ruido verbal. El otro lenguaje es el especulativo, lo que remite a la tarea de nominación sobre los mismos nombres, es decir al lenguaje que habla del lenguaje de un modo especular, por medio de conceptos y definiciones. Otra vez esquematiza Fernández Christlieb para decir que el lenguaje especular es: *el lenguaje especular teórico nombra al lenguaje mismo, es reflexión, delimita y precisa mediante definiciones y conceptos, hay tanto una diferencia como una relación entre lenguaje, hablante y lo que se dice; las palabras son símbolo de otra cosa, contiene las claves de su propia interpretación, es idóneo o ajustado: habla exactamente lo que dice; se le dice a un interlocutor; ejemplos: lenguaje teórico y conceptual, la filosofía, metalenguajes, discusiones significativas, el ensayo.*<sup>33</sup> Algunas observaciones; primero, el lenguaje especulativo es, propiamente hablando, el lenguaje de la generación teórica: un espacio donde se hace posible cierta distancia de la realidad, lo que no es sino la doble ilusión del lenguaje: que la realidad “está-ahí”, como algo autónomo del discurso y, por otro lado, que el lenguaje en tanto espejo (dispositivo de nominación de los nombres) también existe aparte o “por sí mismo”. Pero, en segundo lugar, esta generación teórica lo es también porque el proceso no es ilusorio sólo en sentido negativo, sino que lo es también porque otorga a su objeto cualidades que “éste no tenía” en discursos previos. La cualidad que la realidad toda adquiere con la Psicología Colectiva se llama Espíritu, Espacio, Afectividad colectiva, etc., que, según se postula en este trabajo, son cualidades específicamente psíquicas de

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 43.

la realidad. Una tercera observación es que el lenguaje especulativo tiene rasgos o características de cierta profundidad poética: hay todavía un cierto “eco” del silencio, un vestigio de ese espacio preñado de significados, un cierto anhelo por la “eternidad” de la verdad, para decirlo con las palabras del Qohelet (el libro del A.T. más posmoderno); esto implica que la especulación teórica es una tarea verdaderamente científica en la medida que genera modelos de comprensión, teorías, que permiten ver y entender mejor la realidad, su estructura y su belleza. La Psicología Colectiva pretende dar ejemplo por medio del ensayo y por la manera de mostrar la realidad como un misterio cotidiano que se revela, intensa y afectivamente, y que además se puede pensar o reflexionar. Por último, el lenguaje poético, que es el silencio que murmura, que logra articularse con palabras mágicas que llamamos metáforas, narrativa, o La Poética, como lo llama Ricoeur. El lenguaje poético expresa las formas del silencio: sus ritmos, cadencias, su misterio y la fascinación concomitante. Es un lenguaje envolvente, que no pretende comunicar significados, aunque lo hace, sino nombrar el silencio y hacer partícipes a otros del estado de ánimo del mundo. Al lenguaje poético Fernández Christlieb lo llama *minimético* y señala que dicho lenguaje *dice lo que no puede decirse; es borroso y ambiguo; los significados se mezclan entre sí; es rítmico, armonioso; el mundo, el hablante y lo que dice están involucrados entre sí; es lo que dice, es conciso, es su propio significado, es intraducible, el nombres es el objeto y viceversa, es indivisible: cada poema es como una sola palabra; crea la realidad que menciona: el objeto con nombre es otro que el mismo objeto sin nombre; no habla a nadie: sólo al silencio; ejemplos: poesía, el lenguaje religioso, sagrado, primitivo; lenguaje infantil; lenguaje de comprensión.*<sup>34</sup> Entre el lenguaje poético Fernández Christlieb introduce dos tipos de lenguaje, el familiar y las canciones: el lenguaje familiar es un lenguaje poético que dura algo más y mantiene el sentido lúdico y autorreferencial del lenguaje que nombra el silencio, sólo que el lenguaje familiar es expansivo y no se define por contenidos sino por su “peso de silencio” que mantiene; las canciones son, por su parte, un lenguaje que “familiariza” lo poético, especialmente en cuanto su sonoridad realza la métrica, el ritmo. Lo interesante de las canciones es que son un lenguaje familiar cuasi-poético, o son un lenguaje poético cuasi-familiar, en tanto constituyen espacios de significado en medio de las trivialidades cotidianas. Como observaciones podemos mencionar, primero, que ningún otro lenguaje permite comprender mejor la estructura de la realidad que el lenguaje poético porque éste se confunde y está involucrado con las cosas, con los otros, con el tiempo: el lenguaje poético anula el mundo de la realidad técnica, que pretende ser unívoca, los destruye y entonces inventa otra realidad, o como dice Ricoeur se pone en cuestionamiento la referencialidad para hacer posible otros mundos. En

<sup>34</sup> Ibid., p. 42.

segundo lugar, el lenguaje poético abre espacios en un mundo que tiende a cerrarse, que se constituye por clausuras: las maneras burocráticas, administrativas, la rutinización, la pragmatización de la vida, las ideologías que reiteran que dicha realidad es dura y además hay que abrazarlas y resignarse con ella; entonces adviene una palabra, una metáfora o un relato, que se encarna en acciones que son también poesía y el mundo es ya otro de nuevo.

Digamos algo más del lenguaje y su silencio en tanto versión topológica de la realidad. El lenguaje, este espacio de silencio que se llega a nominar, está involucrado o encarnado con el mundo todo: con la opacidad de las cosas u objetos del mundo, con las aporías del tiempo, con el misterio de la otredad, con la fugacidad de los encuentros y visiones que acompañan la vida, con la permanencia y nebulosidad de la memoria. Es importante advertir que este lenguaje poético no importa en tanto objeto literario, sino en tanto espacio vacío que llena de significado el acercamiento o el contacto con la estructura de la realidad. Para Fernández Christlieb este espacio vacío se insinúa en medio del ruido verbal moderno, como un silencio que anuncia la aparición de un tiempo nuevo, una comprensión diferente de la cultura, de la sociedad.

Algunas implicaciones se imponen en cuanto a la tarea y autocomprensión de la Psicología Colectiva: 1) para la Psicología colectiva el constructivismo es una versión limitada (y quizá limitante, de modo inintencional) de la realidad en tanto asume que todo es lenguaje y que la sociedad existe sólo discursivamente. Para la Psicología Colectiva, en cambio, el lenguaje está en todo pero no es todo: lo está desde el punto de vista de la discursividad, es cierto, pero más que nada lo está en ese vacío que se llama silencio y del cual no puede decidirse fácilmente si es una instancia vacía o más bien intensísima<sup>35</sup>. Pero el lenguaje no es todo: no lo es porque simplemente tiene la vocación de nombrar, ¿nombrar qué?, ¿acaso existe la referencia, un mundo en sí, una realidad aparte de las palabras?, ¿no se está volviendo al empirismo o al positivismo neokantiano de modo subterfugio? No, ciertamente. El lenguaje nombra el silencio, no nombra una supuesta realidad que está allí. El lenguaje es poético porque se dirige al vacío de un mundo (o mundos) que todavía no existe pero que comienza a existir a partir de la palabra poética, especulativa e instrumental. La Psicología Colectiva asume, según se ve, una visión poética de la realidad. Pero no es la palabra poética su lenguaje para decir la realidad, sino la palabra especulativa, el ámbito de los nombres que nombran otros nombres, el mundo de las ideas, la tierra de los conceptos y definiciones. Por eso es que Fernández Christlieb propone como vía de construcción teórica el ensayo, un género científico literario, que tiene la debilidad de poderse cuestionar como

<sup>35</sup> Quizá habría que hablar del silencio lingüístico, en término de significados, como una instancia cuasi-vacia y, al mismo tiempo, de una instancia de cuasi-plenitud.

cuasi-ciencia o cuasi-literatura, pero que tiene la virtud, en cambio, de hacer posible la generación teórica a partir de la misma imaginación literaria. Dicho en otras palabras, es por vía del ensayo que se hace posible la generación de modelos de comprensión de la realidad a partir de vías metafóricas o tramas que reconstituyen ingeniosa y verosilmente la realidad misma<sup>36</sup>. La diferencia aquí con respecto a la discursividad construccionista es que el ensayo no crea la realidad de meras palabras, porque la *Psicología Colectiva* nombra la realidad en un proceso de encantamiento o “inhabitación” o comprensión creadora.

Una segunda tarea para la *Psicología Colectiva*, a partir de su comprensión del silencio del lenguaje, es la recuperación de la contemplación en el proceso reflexivo. La contemplación se contrapone, por cierto, a la velocidad vertiginosa de la productividad moderna y, por el contrario, postula una velocidad lenta, con suficiente lentitud para hacer posible una compenetración entre sujeto y objeto, para decirlo en lenguaje convencional. La contemplación, además, sugiere que el proceso de comprensión no se guía únicamente por procesos racionales, donde se colocan esquemas de relación lógica a la realidad misma, sino que el proceso reflexivo tiene la forma de una visión que aparece, una aparición, con significados intensos, como una experiencia emocional, en fin como una visión estética de la realidad. Esta contemplación tiene, por cierto, la forma de la escucha del silencio: la forma del vacío de significados, significados que son, muchos de los cuales, estructuras del sentido común, y que genera conocimientos a partir de la aparición de formas significado emocionalmente resignificadores, y que por cierto difieren del sentido común o le dan un nuevo sentido<sup>37</sup>. Visto como tarea, la contemplación no es una tarea pasiva ni simple: evoca (o convoca) la conmoción de los esquemas de comprensión con que desarrollamos habilidades de competencia social y de instrumentación del conocimiento, por lo cual implica un cierto desamparo y/o perturbación. Lo prometedor es la posibilidad de ir constituyendo una auténtica versión psíquica (no poética, sino cuasi-poética) de la realidad social.

Una tercer tarea es la importancia que tiene el espacio marginal de lo inútil: la cultura tiene otros centros, que en términos de la construcción social de la vida moderna son considerados márgenes o espacios inútiles, son intersticios donde no se da la producción

<sup>36</sup> Si esto huele a platonismo, dado que parece un mundo de palabras que anuncia a la realidad como una sombra de un mundo de ideas, entonces habrá que considerar el hecho que la *Psicología Colectiva* recurre frecuentemente más bien a una densa descripción de objetos concretos cuya realidad parece hecha de ese “animismo” que previamente se ha mencionado. El Espíritu de la colectividad, se ha visto, es un vacío generador de significados, es cierto, pero es también todo aquello concreto que hace la misma sociedad: edificios y vestigios de sociedad en las piedras, muebles y la memoria de vivencias en los espacios de habitación, rebeldías y el continuo perdurar de las costumbres instituidas, etc.

<sup>37</sup> La contemplación, es decir la escucha del silencio, no es una experiencia de revelación en el sentido religioso ni de revelación en el sentido del “espíritu genial del artista”, sino que se trata de un esfuerzo de comprensión que, por principio de cuentas, busca, inquiere, se orienta a formas de comprensión nuevas de la realidad social.

y, por ello, no es fundamental el lenguaje técnico e instrumental. Es por eso que el lenguaje significativo se mueve a dichos espacios, donde se genera la poesía y el lenguaje especulativo, donde la gente vive y coloca sus aspiraciones y quehaceres cotidianos que tienen sentido. Por eso el silencio lingüístico se busca en la cultura y no en la producción o en la vida eficiente que genera ganancia (capital financiero, capital académico, etc.) y la cultura se mueve en dichos espacios marginales o de inutilidad. El lenguaje es, en suma, un espacio significativo, generador de significados, en tanto emerge del silencio

***La estructura mítica de la realidad: una topología psíquica***

En un valioso escrito, aún inédito, intitulado *La estructura mítica del pensamiento social*<sup>38</sup>, Fernández Christlieb desarrolla una especie de *teoría topológica de la realidad*, que en suma indica que hay unas estructuras de pensamiento, previas a la noción de historicidad y de razón científica, que constituyen el pensamiento social y, por tanto, dichas estructuras refleja la estructura misma de la realidad, al menos como podemos conocerla y de hecho la conocemos en el pensamiento cotidiano. Estas estructuras de pensamiento son míticas, por lo cual hay que decir que al pensamiento histórico y científico en general, le subyace una estructura pensamiento mítico. Vemos un poco sucintamente el planteamiento sobre esta topología mítica de la realidad. Un punto de partida es considerar que toda comprensión de la realidad nace en una cultura dada, donde aparecen formas similares para los conceptos, las percepciones y los pensamientos; en concreto Fernández Christlieb habla del ejemplo de círculo con su centro que muestra una similitud en imagen para describir objetos muy diversos (una célula, una rueda, un sistema planetario, un parque, un átomo clásico, un juego infantil) y sin embargo subyace una estructura común: el pensamiento que piensa la realidad es esa estructura. Por mítico no se entienden contenidos, ni relatos, sino formas que funcionan como estructuras o esquemas de representación (“a priori”) que hacen posible el conocimiento de la realidad. La idea es muy kantiana, es cierto, pero su novedad estriba en dos aspectos: su relación con la cultura y la estructuración claramente espacial o topológica. La estructura mítica son esquemas, un orden, que anteceden a la cultura, la presuponen, orientan y ordenan, y en suma le dan sentido al conocimiento de la cultura cotidiana. Fernández Christlieb lo dice así “los mitos son los comodines del sentido humano. El mito es un orden previo de la realidad sobre el cual se pueden ordenar a su vez el origen, la historia, el pensamiento, los sentimientos, las ciudades y hasta los mitos...la paradoja es que la cultura construye un orden anterior a la

<sup>38</sup> Manuscrito inédito, mayo de 1999.

cultura para poderse desplegar sobre él<sup>39</sup>. El segundo aspecto es la espacialidad de la estructura mítica: dicha estructura se concibe topológicamente, es decir como espacios y trayectorias o como espacios con cualidades diversas (espacio heterogéneo, espacio único emergente, espacio homogéneo). Procede entonces a describir las características de esta topología, así las orientaciones del espacio son: vertical, horizontal, alto, bajo, derecho, delante, izquierda, detrás, centro, límite, dentro y fuera; lo interesante es que todas estas orientaciones en el espacio tienen significación, encierran significados culturales, morales, idiosincrásicos, que definen las acciones sociales en términos de una especie de geografía social<sup>40</sup>, donde se puede concluir que los mitos, en términos de esta estructura mítica de la realidad social, consisten en el recorrido de los mismos, en habitarlos u ocuparlos, por lo cual Fernández Christlieb afirma que la mítica es “una acontecimiento kinestésico”. Pero esta topología tiene también trayectorias, tramas que consisten en recorridos que ofrecen inteligibilidad a todo acontecimiento; se recurre entonces a los géneros teatrales clásicos: tragedia, comedia y drama. Así se explica que todo acontecimiento y discurso, ya sea una conversación cotidiana, una teoría científica o un discurso religioso, siguen una estructuración mítica. Esto lleva a concluir que toda comprensión, todo fruto de interpretación y asimismo toda explicación de la realidad, es mítica. Por último, la topología de la estructura mítica de la sociedad se comprende como espacios definidos en función de sus significados, tanto en intensidad como en diversidad; así entonces, se puede hablar de tres modos de espacialidad o espacios: 1) *el espacio heterogéneo cualitativo*, que consiste en el espacio de la cotidianidad, donde la realidad está presente en diversas partes, es decir en diversos espacios cuya orientación y trayectoria dan sentido y significación social: así, una persona se ubica en la derecha o en la izquierda y eso no algo carente de cualidades; o un objeto pertenece a lo bajo o a lo alto y también esto implica significaciones distintas. El ejemplo que ofrece Fernández Christlieb son los números, cuya significación es del orden de lo sagrado y son limitados en tanto tienen propiedades peculiares, dicho de otro modo los números son cualitativos y no cuantitativos. Así, el uno es la unidad, el origen, la redondez de la vida, se pertenece a sí mismo, es intenso; el dos es un desfiguro, porque no es nada, representa división, separación, oposición, conflicto, dualidad, por eso el dos es el mejor símbolo de la occidentalidad: materia – espíritu, sujeto – objeto, bueno – malo, ser – no ser, etc. de más dualidades; el tres es el retorno de la unidad, se evita la disolución inmediata por un tercero o se rompe la imagen ilusoria de la dualidad, es el número de la sociedad y también es el número de la hermenéutica: símbolo, significado y sentido y

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 6, 7.

<sup>40</sup> Un poco recuerda esto a los estudios de Anthony Giddens en torno a la llamada geografía histórica y los modos de regionalización, donde considera que la estructuración social se da a partir de la distribución de los sujetos en el espacio en su vida social. Cf. *La constitución de la...*, op. cit. cap. 3, pp. 143–188.

todo lo que se implica en el proceso interpretativo; el cuatro es consolida el tres, ofrece estabilidad y ofrece una sólida pluralidad, un número máximo de cosas antes de que se pierdan cualidades intensamente significativas, por eso hay 4 estaciones, 4 puntos cardinales, 4 evangelios, 4 temperamentos, 4 humores en el cuerpo, 4 elementos básicos en la naturaleza, 4 dimensiones en la física cuántica. 2) Sigue el *espacio único emergente*, que es el instante de aparición de la realidad, el origen de la sociedad o de un descubrimiento o de una invención. Lo que define este espacio es que no se distinguen los espacios cualitativamente, sino que todo está indiferenciado o concentrado, es borroso y ambiguo en gran manera: no se distingue lo que se siente y se ve, no hay realidad lingüística propiamente hablando; los ejemplos son los accidentes y los milagros<sup>41</sup>, como un enamoramiento o una tragedia, pero otros ejemplos de espacio único emergente son la invención del laberinto en la Edad Media y la perspectiva en la pintura. Es interesante que estos son ejemplos de espacios ya no tan intensos o indiferenciados, pero que, según Fernández Christlieb, todavía no son heterogéneos, es decir que todavía no son esa cultura cotidiana. El laberinto y la perspectiva son ejemplos que evocan, respectivamente, el misterio brumoso y la representación luminosa de la realidad: en el caso del primero, el laberinto, hay una imagen que fascina e intimida, porque se trata de un espacio donde se conjugan todos los espacios cualitativos (alto, bajo, izquierda, derecha, etc.) pero de una forma bastante indiscreta, como algo profundo y complejo; el segundo ejemplo, la perspectiva, parece ser la iluminación de la realidad a través de un dispositivo que hace posible explicarla o representarla, es como si se pudiera despejar la oscuridad u opacidad de la realidad a través de una representación de todas sus dimensiones en la perspectiva pictórica. En cierto modo, laberinto y perspectiva son metáforas del proceso hermenéutico, donde se penetra primero en la oscuridad de la realidad misma, en las penumbras de un texto difícil y fascinante, para luego lograr una cierta explicación, unas intuiciones, que iluminan el texto, que sacan a relucir sus dimensiones en perspectiva, es entonces que se dice que hemos comprendido, que los horizontes se han fusionado, al menos por el momento. 3) Por último, hay que decir que también hay un *espacio homogéneo o mecánico*, que consiste en el resultado del proceso de modernización a partir del Renacimiento, ya que el espacio deja de ser una topología cualitativa y pasa a ser una topología cuantitativa o mecánica, es cuando, dice Fernández Christlieb, “el espacio deja de tener cualidades heterogéneas, los objetos que lo pueblan pierden liga de pertenencia, es decir se vuelven objetos discretos, separados y aparte, sin nada que ver uno con el otro, y lo que le sucede a un objeto no altera para nada la existencia del de

<sup>41</sup> Los milagros y los accidentes son la inauguración de la sociedad, por lo que Fernández Christlieb dice que “la sociedad es un accidente o un milagro, el mayor de todos”, *Ibid.* p. 3.

junto. La unidad mítica del mundo se disuelve<sup>42</sup>. Los ejemplos son la ciencia positivista y su efecto de tecnología, donde los objetos son algo positivo y el espacio es un hueco o un mero fondo, sin cualidades topológicas; otro ejemplo es que la comunicación deviene dato, en el sentido de unidades de contenido que forman una especie de “bites” de información. Otro ejemplo es la pérdida de pertenencia de la gente con su espacio, de manera que se genera una mentalidad pragmática, vacía de significado, donde todo puede medirse cuantitativamente o, mejor, estadísticamente, que es el lenguaje informativo que pretende dar cuenta de la vida cotidiana (estadísticas financieras, de rating publicitario, político, etc.). Fernández Christlieb reconoce que éste espacio, mecánico y homogéneo, es donde se mueven las relaciones de poder, económicas y prácticas, pero en términos de significado cotidiano es un espacio marginal o secundario; por eso el mito retorna siempre, porque es la única manera de recuperar significados o de crearlos: los suscitan el origen, configuran la identidad, crean la pertenencia o en otras palabras son los que hacen la cultura, ergo los mitos hacen la sociedad o ésta se constituye míticamente<sup>43</sup>.

La noción de estructura mítica como estructuración de la sociedad es una topología psíquica. La especificidad de la noción de estructura mítica consiste en colocar el acento en la espacialidad y no en la temporalidad; es cierto que se habla de sucesión de acontecimientos dentro de tramas inteligibles, pero la peculiaridad de la noción de Fernández Christlieb es la opción topológica y con esto se ofrece otra perspectiva para comprender las acciones sociales y su significación; esto es importante comparado con la teorización hermenéutica que halla dificultades para relacionar la narrativa con la acción social significativa, es decir con el análisis social y las cuestiones éticas. Efectivamente, Ricoeur ha precisado “mi hipótesis esencial es la siguiente: la cualidad común de la experiencia humana, marcada, articulada y clarificada por el acto de relatar en todas sus formas, es su *carácter temporal*”<sup>44</sup>. Esto lleva a Ricoeur a tener dificultades para llevar la narrativa a niveles de explicación más allá de la poética y todavía es más

<sup>42</sup> *La estructura mítica del pensamiento social*, op. cit., p. 29.

<sup>43</sup> Vale la pena citar lo siguiente: “en la actualidad, todas las cuestiones de ética, moral, valores, normas, aspiraciones, miedos, ilusión, felicidad, futuro, que es precisamente en lo que se pasa interesada la gente, están regidas por las orientaciones propias de la estructura mítica: la libertad se imagina en términos de límites, el amor en términos de unidad, el triunfo como una ascensión, la maldad como una caída, la mentira como una distorsión, la verdad como una rectitud, el futuro como un camino [como se ve, son topologías, espacios cualitativos], y además todas estas cuestiones se debaten una y otra vez a través de conversaciones, anécdotas, chismes, películas, novelas, que se siguen desarrollando en los mismos estilos dramáticos en que se desarrollaban los mitos, leyendas y demás cuentos que, por añadidura, no pueden acabar de pasar de moda, porque parece que siempre habrá algún niño muy bien dispuesto a oír el cuento de la Cenicienta, y algún adulto disponible para contárselo. Mito que no está vigente no es mito.” *Ibid.*, p. 34.

<sup>44</sup> Cf. “Acerca de la interpretación”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, 2001, p. 16. Énfasis original.

difícil el vínculo con la ética, como el mismo Ricoeur lo desarrolla en su obra *Si mismo como otro*<sup>45</sup>, donde se deja de lado la dimensión temporal y la argumentación se torna harto compleja para llegar al campo ético de la vida social. El valor, entonces, del concepto espacial de Fernández Christlieb, estriba en tomar algo propio del ámbito poético, el mito, y no considerarlo desde el plano directo de la significación, como si fuera una cuestión semántica, ni tampoco considerarlo un dispositivo literario que configura la realidad de manera literaria, sino que considera al mito como una estructura que se comprende espacialmente, como espacio cualitativo, sin necesidad de “lingüalizarlo”. En cierto modo, se puede plantear, el concepto de estructura mítica de Fernández Christlieb es un movimiento radical de construir una noción pre-comprehensiva, una especie de *Vorverständnis* o estructura de comprensión para la realidad<sup>46</sup>: aquí se logra, si no una mejor si una noción diferente a la de Ricoeur que, salvadas las diferencias entre sus proyectos intelectuales, permite una visión más integral o unitaria acerca del conocimiento de la realidad social.

Pero decíamos que se trata de una topología psíquica. Por psíquico se entiende significación, es decir la experiencia misma de pertenencia que tenemos con la cultura, con el mundo que habitamos, con la realidad de la cual somos parte. Aquí, la Psicología Colectiva ofrece un aporte a la filosofía hermenéutica y, en cambio, recibe de ella una interrogante. El aporte consiste en lo siguiente: sabemos que la filosofía hermenéutica considera la ontología de la comprensión, el llamado mundo de la vida (el *Lebenswelt*, que plantea Husserl y que luego retoman Alfred Shutz y sus seguidores Berger y Luckmann para explicar la cotidianidad) como una condición previa de todo esfuerzo interpretativo, Ricoeur lo expone así: “Dado que primero estamos en el mundo y pertenecemos a él con una pertenencia participativa irrecusable, podemos, en segundo lugar, enfrentarnos a los objetos que pretendemos constituir y dominar intelectualmente”<sup>47</sup>; pero la cuestión es que dicha condición previa es más que una mera condición previa, es ciertamente un modo de ser (por eso se dice que *Verstehen*, comprender, para Heidegger y los postreros a él, tiene un sentido ontológico), pero es también y sobre todo una estructura ya significativa. En otras palabras, no nos enfrentamos a los objetos que constituimos y conocemos *en un segundo lugar*, como si la estructura del “mundo de la vida” fuera un espacio vacío, que luego se llena con el conocimiento. No, esa es la huella de la modernidad en la filosofía hermenéutica de

<sup>45</sup> Siglo XXI, México, 1996.

<sup>46</sup> La referencia es aquí la obra de Heidegger, *el Ser y el tiempo*, y también *Verdad y método* de Gadamer, que son en realidad abordajes sobre la teoría del conocimiento en términos muy radicales, a partir de la espacialidad. Nótese que para Heidegger el *Dasein* es una existencia en el espacio, sin roturas en la unidad entre el ser y ese ámbito llamado mundo (ser-en-el-mundo). También las metáforas de Gadamer son espaciales, como el horizonte y la fusión de horizontes.

<sup>47</sup> Cf. “Acercas de la interpretación”, op. cit., p. 30.

Ricoeur, la cual ha debatido honrosamente con los fundamentos de la misma modernidad y en sus propios términos<sup>48</sup>, pero es necesario advertir que dicha estructura es ya cualitativa en un sentido de cultura cotidiana, como espacios con cualidades que pueden ser heterogéneas (más frecuentemente), únicas o intensas y homogéneas o mecánicas. De esta manera, la Psicología Colectiva radicaliza la tarea hermenéutica, al explicitar la estructura paradójica del mundo de la vida, pero también la saca de su mecanicismo cartesiano o sus “a priori” al mostrar las características psíquicas del espacio, es decir la estructura mítica de la realidad. Si hay algo previo, es impensable y no imaginable, es decir que no se puede sentir y cuando se le siente, entonces ya es mítico, es decir psíquico. Pero, decíamos, la Psicología Colectiva recibe de la hermenéutica una interrogante, una que no es fácil de eludir ni responder. Demos la palabra a Ricoeur: “el descubrimiento de la precedencia del ser en el mundo respecto de todo proyecto de fundamentación y de todo intento de justificación última recupera toda su fuerza cuando extraemos de él las consecuencias positivas que tiene para la epistemología la nueva ontología de la comprensión... Resumo esta consecuencia epistemológica en la siguiente fórmula: no hay autocomprensión que no esté *mediatizada* por signos, símbolos y textos; la autocomprensión coincide en última instancia con la interpretación aplicada a estos términos mediadores”<sup>49</sup>. Si la hipótesis de Ricoeur es cierta, y me parece que toda su obra es una apuesta a la misma, entonces la pregunta para la Psicología Colectiva es ¿qué mediatiza la noción de estructuración mítica de la sociedad? Y también ¿no es cierto que la hipótesis de la mediación de Ricoeur vuelve a “lingualizar” todo, de manera que los espacios con sus cualidades no pueden ser conceptos in-mediatos, no mediados por el lenguaje? El reto conduce a una amplia discusión entre la Psicología Colectiva y la filosofía hermenéutica, sobre todo en cuanto la epistemología en las ciencias sociales, por ahora, sólo cabe considerar que la Psicología Colectiva es un modelo teórico o una nueva manera de comprender la realidad que no considera el lenguaje como la realidad última ni siquiera la mediación última, sino la afectividad. En ese sentido, la Psicología Colectiva comprende la cultura en un sentido que no es reducible al lenguaje; es interesante aquí recordar que los signos, símbolos y textos, la cultura en general, fueron considerados por Dilthey como manifestaciones sensibles de la vida psíquica<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Es necesario señalar aquí que la Psicología Colectiva es posmoderna, pero en un sentido vetusto: recupera una noción “monádica” de la realidad y con ello se muestra que no comparte la visión dualista ni siquiera constructivista, donde todo se basa en el lenguaje. La Psicología Colectiva abreva de tradiciones marginales, decimonónicas de manera directa, pero también lo hace con frecuencia de tradiciones más antiguas, como la cotidianidad de la Edad Media o la filosofía sofista griega: son maneras de inventarse una historia para comprenderse a sí misma como Psicología Colectiva.

<sup>49</sup> Cf. “Acercar de la interpretación”, op. cit., p. 31, énfasis original.

<sup>50</sup> *Obras de Wilhelm Dilthey. El mundo histórico*, tomo VII, FCE, México, 1944, cf. especialmente “estructuración del mundo histórico” y “comprensión y hermenéutica”.

***La estructuración histórica de la psicología: una versión psíquica de la historia.***

Otro texto de Fernández Christlieb se liga estrechamente al anterior, es el trabajo, también inédito, intitulado “psicología colectiva e historia y memoria”<sup>51</sup>. Comienza por plantear de lleno que toda psicología es siempre una historia, con lo cual se quiere decir que la psicología brega con acontecimientos que son significativos y que estos suelen relacionarse con la temporalidad, es por eso que se considera que la historia tiene que ver con acontecimientos en el tiempo o con su cronología. Pero, y aquí comienza el replanteamiento, el tiempo es algo más espacial que temporal, es decir que se define por la intensidad de su significación (duración) y por la extensión que logra a través de actividades que llamamos acontecimientos o situaciones. Es por eso que el tiempo se considera como el vestigio de dichas actividades que ocupan espacio y que forman capas, configurándose en espacios superpuestos, en capas de épocas, espacio que se superpone sin cambiar de lugar. Entonces, el tiempo no es una entidad temporal, dice Fernández Christlieb, sino una cualidad de los objetos de la sociedad o, mejor, el tiempo es la presencia acumulada de la sociedad en los objetos<sup>52</sup>. Esto explica que la gente diga que las cosas llevan tiempo, como las catedrales góticas, es que el tiempo se halla en los objetos y no es que pase, sino que se queda.

Entonces, las capas de épocas superpuestas son en realidad capas de acontecimientos superpuestos que ocupan un mismo lugar, un mismo objeto. Los acontecimientos se definen como aquello que tiene significado y donde el observador o narrador está implicado, es parte del mismo acontecimiento. Es el significado lo que expresa el carácter del acontecimiento, que, según Fernández Christlieb, se ubican en dos polos: el primero y el último. El primer acontecimiento es una situación inmemorial, un episodio indiferenciado, inenarrable, que no se queda en el pasado, sino que está todos los objetos de la sociedad. El primer acontecimiento es el significado más intenso de la sociedad, pertenece a las imágenes y no a las palabras, es el instante más denso y unitario de la realidad social. Todas estas expresiones sirven a Fernández Christlieb para indicar que el primer acontecimiento es el origen mismo de la sociedad y el punto de partida de la memoria, la cual puede recordar sólo después de dicho acontecimiento y no puede recordar el mismo primer acontecimiento, dado que es intenso, nebuloso, enigmático, lleno de sentimientos intensos, entrañables y extraños. El otro polo es el último acontecimiento, que se refiere al último evento significativo de la sociedad y se define por su capacidad de usar lenguaje y pensamiento, pero en términos narrativos. El último acontecimiento tiene tanto características del origen, o del primer

---

<sup>51</sup> Manuscrito, sin fecha.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 4.

acontecimiento, como características distintivas; con el primer acontecimiento se vincula porque rememora y siente la situación originaria, pero se distingue en que tiene una capacidad de pensar lo que siente, puede separar percepciones y distinguir objetos diversos, pero también el último acontecimiento tiene vicisitudes; lo que engloba estas características distintivas del último acontecimiento (y los penúltimos) es su capacidad narrativa, por lo que Fernández Christlieb define el último acontecimiento como “la capacidad de la sociedad de contar historias”<sup>53</sup>. Entre ambos polos, primer y último acontecimiento, se hallan los recuerdos, que son épocas intermedias que producen vicisitudes, altibajos, o todo lo contradictorio, luminoso y ominoso, que conforma la vida de la sociedad y que deja vestigios, que ocurre en marcos sociales de la memoria, tal como lo expresa Halbwachs, dice Fernández Christlieb. Los recuerdos van y vienen, ya sea que los trabaje la historia entonces el sentido es inverso y hay un traslado hacia el pasado; si es la memoria la que brega con los recuerdos entonces el pasado es traído al presente.

Otra noción es aquí necesaria, para comprender cómo se ligan estos acontecimientos primero y último y todos los acontecimientos intermedios que se llaman recuerdos, dicha noción es *la velocidad*, un continuo que expresa el movimiento de la memoria, de la historia y del olvido. Todas ellas *acciones* relacionadas con la significación espacial del tiempo. Veamos sucintamente estas tres velocidades: 1) primero, la velocidad narracional de la historia, luego 2) la velocidad contemplativa de la memoria y 3) por último la velocidad data del olvido. La velocidad narracional (¿por qué no decir narrativa?) se liga al acontecimiento significativo último, por lo que se caracteriza por la capacidad de contar historias y por tanto tiene una velocidad suficientemente lenta para generarlas: la gente tiene pocas actividades y tiene espacios de reunión y conversación, tiene ocio o, mejor dicho, tiene poco trabajo en los términos de la moderna productividad y eficacia, el caso es que se generan cuentos, conversaciones, historias. Luego, la velocidad contemplativa de la historia es una más lenta, casi quieta, o es una mirada lenta, que se detiene y se mueve con la lentitud de las cosas que llevan tiempo (como capas superpuestas) y está más cerca del primer acontecimiento, porque ocurre que la contemplación es más bien un ejercicio de la memoria, que parte del primer acontecimiento y trae el pasado al presente, lo rememora. Finalmente está la velocidad data, que se relaciona con el olvido porque consiste en una velocidad tal que nada puede quedarse y por tanto lo que acontece no tiene significado; con esta velocidad hay una fugacidad que impide que los acontecimientos sean memorables y mucho menos narrables, dado que se mueven y suceden muy rápidamente. Por eso el olvido está en llenarse de actividades y la sociedad moderna ha legitimado esta rapidez con sus

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 10.

critérios de eficiencia y productividad; Fernández Christlieb lo dice así: “la rapidez, en última instancia, consiste abstractamente en dejar todo atrás, en pasar todo, que es la misma definición que la del progreso y la del olvido. La rapidez del progreso se nutre de olvido”<sup>54</sup>. Ciertamente es la velocidad dotal, la más rápida o vertiginosa, la que caracteriza la vida moderna y la condena al olvido, es decir a la pérdida de significados; la rapidez genera una fragmentación de acontecimientos, la pérdida de vínculos, la difuminación de una trama y entonces la historia deviene en un listado de efemérides o simples eventos discretos. El olvido lo define así Fernández Christlieb: es aquello que no alcanza a producir un acontecimiento: un objeto olvidado es aquél que no alcanza a entrar en el tiempo, porque pasó demasiado aprisa”<sup>55</sup>. Es así que la historia se va hundiendo, va expresando una paulatina visión fragmentaria y la historia llega incluso a constituirse como el reflejo de esa misma visión racionalista, empirista y positivista. Pero el problema es más grave con respecto a la pérdida de espacios con tiempo suficiente o, dicho de otro modo, con suficiente lentitud como para poder hilar narraciones de las vidas de todos; cabe aquí una frase de Ricoeur: “contamos historias porque, al fin y al cabo, las vidas humanas necesitan y merecen contarse. Esta observación adquiere toda su fuerza cuando evocamos la necesidad de salvar la historia de los vencidos y de los perdedores. Toda la historia del sufrimiento clama venganza y pide narración”<sup>56</sup>. Como se ve, esa misma velocidad genera toda una dificultad, si no es que una imposibilidad, para responder a la necesidad de salvar las historias perdidas, que es lo mismo que perder la posibilidad de recuperar significados para la vida cotidiana. De esta argumentación se deduce algo muy importante: que toda historia es psíquica, que la historia se ocupa de acontecimientos significativos, los cuales son eventos psíquicos; lo inverso es también cierto, que la psicología Colectiva es histórica siempre, porque, como dice Fernández Christlieb “es una historia de los pensamientos y sentimientos de la gente, así como una historia de los objetos psíquicos tales como el lenguaje, la percepción, las costumbres, las religiones y los mitos”<sup>57</sup>. Entonces, importa una historia vista desde la perspectiva de cierta lentitud, no tanto centrada en los cambios sino en la continuidad, en la estabilidad de la vida ordinaria, en los sentimientos, pensamientos y percepciones que la gente vive de manera cotidiana, significativa. Aquí será importante traer y aprovechar una lección del trabajo de Ricoeur sobre el tiempo, en su obra *Tiempo y narración*: al final de un largo recorrido que pasa por la trama y mimesis en Aristóteles, el tiempo psíquico de San Agustín y los campos

---

<sup>54</sup> Ibid., p. 16.

<sup>55</sup> Ibid., p. 18.

<sup>56</sup> Cf. *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Cristiandad, Madrid, 1987, p. 150.

<sup>57</sup> “Psicología colectiva e historia y memoria”, op. cit., p. 21.

de la narrativa histórica y de ficción, Ricoeur alcanza un humilde conclusión, dice que “la pertinencia de la réplica de la narración a las aporías del tiempo disminuye de un estadio a otro, hasta el punto que el tiempo parece salir vencedor de la lucha, tras haber sido prisionero en las redes de la trama”<sup>58</sup>. Es una conclusión humilde porque Ricoeur admite que su ensayo no resuelve los problemas filosóficos del tiempo, sino que únicamente articula una “constelación” plausible de argumentos o respuestas. Pero eso no le impide decir que, con todo, se ha iluminado mucho la cuestión, pues la narrativa que brega con el misterio del tiempo es el camino para comprender la identidad narrativa del individuo y su comunidad. La lección, para la Psicología Colectiva, apunta a la necesidad de pensar más y decir de otros modos el problema del espacio y sus configuraciones (tiempo en capas, acciones significativas o acontecimientos, memoria recuerdos y olvido como acciones, etc.). Puede ser interesante reflexionar sobre los problemas de esta conceptualización (el tiempo espacial, acontecimientos significativos primero y último) en términos análogos a la discusión sobre el misterio del tiempo pasado y su actualización o reviviscencia: en algún momento, siguiendo el pensamiento de Colingwood, Ricoeur ha precisado que hay un modo de pensamiento<sup>59</sup> que reactualiza el pasado histórico, y que efectivamente se trata de la imaginación; la argumentación de Ricoeur al respecto<sup>60</sup> muestra que se trata de un proceso que trasciende, que queda afuera del lenguaje y sin embargo se constituye dentro del mismo; esto es similar a la propuesta de considerar la psicología como una historia de las mentalidades y sentimientos, es decir del afecto y pensamiento que habita la vida cotidiana en todas sus expresiones. Algo interesante es que, para Ricoeur, siguiendo a Colingwood, la tarea del historiador no está lejos de la tarea del novelista, sólo que la diferencia es que el historiador tiene que mantener una cierta distancia crítica, tiene que mantener una coherencia verosímil dentro de un tiempo-espacio; como sea, la historia es algo que tiene un carácter de actualización, de apropiación, donde llega a darse casi una identidad, una re-efectuación o reviviscencia<sup>61</sup>. Es aquí perceptible una cercanía con la noción afectiva de la psicología como historia, es decir la historia de los pensamientos cotidianos, o sea los sentires concretos de la gente en situaciones

<sup>58</sup> Cf. *Tiempo y narración. El tiempo narrado*, Siglo XXI, México, 1996, p. 1036.

<sup>59</sup> “el término ‘pensamiento’ debe tomarse en una extensión más amplia que el pensamiento racional; abarca todo el campo de las intenciones y las motivaciones”, *Ibid.*, p. 842.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 837–863.

<sup>61</sup> “El conocimiento histórico comienza con el modo con que entramos en posesión de tales procesos. Se podría decir, en forma de paradoja, que una huella es hace huella del pasado sólo en el momento en que su carácter de pasado es abolido por el acto intemporal de repensar el acontecimiento en su interior pensado...”, *ibid.*, p. 845. Ricoeur, sin embargo, critica la empresa de Colingwood por su idealismo. Por nuestra parte, en cambio, hay que decir que el problema de fondo es el interés de Ricoeur, a lo largo de su obra *Tiempo y narración*, para resolver las aporías del tiempo. Es posible, quizá, hallar respuestas valiosas por el camino que propone la Psicología Colectiva de tomar la noción de espacio como categoría fundamental, incluyendo una visión espacial del tiempo.

ordinarias en épocas determinadas. Si para Ricoeur toda su investigación sobre el tiempo y la narrativa lleva el interés de apuntalar la necesidad de que las vidas humanas puedan y merezcan ser narradas, el interés de Fernández Christlieb en que valoremos la velocidad narracional estriba en que la vida tiene su ritmo, aunque el progreso y el crecimiento económico tengan su prisa.

Sin que pueda hacerse, en la práctica, una clara distinción entre historia y memoria, sin embargo, la Psicología Colectiva tiene mucho más que ver con esta última. Para Fernández Christlieb la memoria se relaciona con el origen de la sociedad, lo que llama primer acontecimiento, y por tanto la memoria está vinculada a la creación misma de la sociedad. Dado que la imagen de velocidad es la base de la noción de memoria, es lógico que con la velocidad lenta de la memoria uno se hunda. Quien rememora se sumerge más y más, en el acontecimiento original, quedando ante el mismo acontecimiento del origen, cuando todo comenzó, ante un mundo nuevo: dice Fernández Christlieb “En la memoria, uno asiste al inicio de algo, y uno se funde con ese instante, se compenetra, pertenece a él, y por lo tanto, en rigor, es en este momento en el que se da ese inicio, esa fundación de la sociedad, esa creación de las cosas. Y el contemplador se sorprende, se azora, queda pasmado, grita eureka. La sociedad, en el momento de la memoria, se vuelve a fundar a sí misma. La memoria es de la misma naturaleza que la creación”<sup>62</sup>. Algunos rasgos hay que destacar de esta noción de memoria y origen de la sociedad: 1) que la memoria es una acción donde el lenguaje se trasciende, se suspende; 2) la memoria tiene más que ver con imágenes y esto implica una actividad contemplativa y 3) la memoria es una situación de totalidad, de un nuevo orden. El primer rasgo, que la memoria es una acción trans-lingüística, implica que estamos en la dimensión del silencio. Aquí cabe toda la disertación sobre el silencio como origen del lenguaje, que Fernández Christlieb elabora en su “el lenguaje, versión callada”, donde dicho silencio es una instancia también espacial: eso quiere decir que se puede habitar o estar inmersos en dicho sigilo. Entonces, la memoria implica una actividad donde las palabras dejan de tener siempre un solo sentido, significados unívocos y donde el sentido se suspende para buscar o esperar... nuevos nombres, nuevos significados en los mismos nombres. El segundo rasgo tiene aquí lugar, porque la memoria tiene más que ver con las imágenes y entonces también con lo más hondo de la identidad, lo profundo de la subjetividad. Esto parece ser parte de nuevas teorías o nuevas visiones del mundo, pero ciertamente fue comprendido por los antiguos, para quienes el pensamiento que piensa la realidad es, en su origen y en su profundidad, imaginación: dice Giordano Bruno “entendemos o es imaginación o no es sin imaginación”<sup>63</sup>. La imaginación que la

<sup>62</sup> “Psicología colectiva e historia y memoria”, op. cit., p. 23

<sup>63</sup> Citado por Ignacio Gómez de Liaño, *Mundo, magia, memoria*, citado por Adriana Martínez, “Estética y memoria. Una propuesta desde el límite de la literatura y la filosofía” en María Noel Lapoujade (comp.).

memoria evoca no es la búsqueda vertiginosa de imágenes como en un inmenso banco de fotos digitales, sino que es la espera contemplativa, la acción lenta o paciente que mira y espera ¿espera qué? No es fácil responder, porque nunca se sabe bien; Adriana Martínez, siguiendo al escritor Paul Auster<sup>64</sup>, cita lo siguiente: “...de modo que cada cosa que encontramos en el mundo es, en realidad, muchas cosas que a su vez dan lugar a muchas más, dependiendo de qué tengan cerca, en qué estén contenidas o de donde surjan... ‘El pasado se oculta –dice Proust en un párrafo importante de su novela– fuera de dominios y alcance, en un objeto material que no sospechamos. Y del azar depende que encontremos ese objeto antes de que nos llegue la muerte, o que no lo encontremos nunca.’ Todo el mundo ha experimentado de una u otra forma las extrañas sensaciones del olvido, la misteriosa fuerza de un término perdido.” Esta acción pasiva o paciencia activa es una búsqueda del origen, y aquí entra en juego el tercer rasgo: que la memoria es una situación vinculada a la completud o totalidad del origen. Para Fernández Christlieb la experiencia inicial, el primer acontecimiento, de donde parte también la memoria, es una experiencia de aparición, la súbita e intensa totalidad de un orden completo, primigenio, ante el cual sólo cabe el pasmo y la contemplación. En ese sentido la memoria es una nostalgia del inicio de todo, pero es también una faceta del deseo o anhelo de eternidad. Es interesante notar aquí, recurriendo nuevamente al trabajo de Adriana Martínez, que la subjetividad se constituye como vivencia sobre ejes de la memoria, por ejemplo por motivos de gozo: “y al recordar las sensaciones de aquel momento [el home run de Bill Mazeroski que venció a los Yankees en la serie mundial de 1960], de aquel súbito y asombroso instante de dicha, es capaz de volver a entrar en su propio pasado, de situarse en un mundo que de otro modo estaría perdido”<sup>65</sup>. Por eso, Adriana Martínez describe “la memoria... como lugar de encuentros: del adentro con el afuera, del sujeto consigo mismo, de la intimidad con la historia, de nuestro saber con nuestras fantasías, de la imagen del presente hacia el pasado y el futuro... La memoria es el lugar de encuentros del todo con el todo, y como totalidad, inabarcable, se deja sospechar por la imaginación.”<sup>66</sup>

Fernández Christlieb concluye así su escrito: “Es típico el caso de quien se enamora de una cara a primera vista, y al día siguiente, a pesar de que no puede olvidarla, no puede saber cómo eran sus facciones: no sabe como era por más que no la olvide, y es que así es la memoria, la creación y el descubrimiento: lo más significativo es lo más inenarrable.”<sup>67</sup> Es un magnífico párrafo: incluye todo lo que se juega en la reflexión

---

*Imagen, signo y símbolo*, Segundo Coloquio Internacional de Estética, Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2000.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 508.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 510–511.

<sup>67</sup> “Psicología colectiva e historia y memoria”, op. cit., p. 24.

dramática de la memoria hoy día, la búsqueda de significados en la búsqueda del inicio. Casi se puede decir que resurge un interés por la memoria<sup>68</sup>, precisamente en ésta era posmoderna donde se pierde la solidez de casi todo, cuando la racionalidad positivista y las certezas del progreso se fragmentan. Hay una búsqueda de comprensión, pero en un sentido sensible, total, a través de la experiencia finita e insegura de la memoria. En cierta medida, es una tarea que recupera intuiciones o afirmaciones de autores de antaño y hogaño, de manera que más bien estamos ante un “descubrimiento” vetusto, pero significativo en nuestros días. Se unen, en estas reflexiones, inquietudes filosóficas que se relacionan con la identidad y subjetividad, con la historia y el pensamiento, con los límites de la racionalidad y su vínculo con la imaginación, en suma se trata de ámbitos fronterizos o híbridos, donde la filosofía se re-encuentra con las ciencias sociales, con la psicología y con la literatura, lo mismo se puede decir en otro orden: es la multidisciplinariedad de la Psicología Colectiva. Pero esta confluencia ha de llevarnos al mar de la cotidianidad, a las experiencias mismas de la gente en su vida colectiva, ordinaria, donde la intimidad y la historia son una y la misma cosa, donde la memoria y la afectividad son lo mismo, son el adentro y el afuera al mismo tiempo. Pero lo son de manera imperfecta, quizá porque es el pensamiento el que no alcanza a decir o nombrar o abarcar toda la experiencia afectiva y colectiva. Por eso dice Fernández Christlieb que la memoria apunta a lo inenarrable, y pone el ejemplo del que se enamora de una cara y la olvida al otro día sin poderla borrar de su memoria: así es como la vida se va, así es como la buscamos: como quien busca siempre el agua donde antes se sumergió.

***La estructuración psíquica de la naturaleza: la intimidad de las cosas***

Llegamos al último texto de Fernández Christlieb y, en mi opinión, el más interesante y definitorio, puesto que permite entender cómo la Psicología Colectiva es una nueva teoría acerca de la realidad social. El texto se intitula “La naturaleza. Versión psíquica”<sup>69</sup> y versa precisamente sobre una posible versión o visión psíquica de la naturaleza o universo. Para empezar, primero se definen dos nociones, psíquico y naturaleza: por psíquico se entiende lo que tiene significado y significado quiere decir que uno forma parte del objeto; naturaleza es aquello que está afuera del lenguaje, lo que se le escapa al lenguaje y que sin embargo se dice, es también un hecho lingüístico; así lo dice Fernández Christlieb: “Cuando uno termina de hacer una descripción completa y exhaustiva de una piedra, lo que queda ahí, impertérrita sin inmutarse, es la

<sup>68</sup> Ricoeur mismo ha venido trabajando el tema de la memoria: cf. “Paul Ricoeur: respuesta a mis críticos”, en Varios, *Paul Ricoeur and Narrative*, Universidad de Calgary, Canadá, 1997. También está el más reciente libro de Ricoeur “la historia, la memoria y el olvido”, en francés, al que no ha sido posible tener acceso. En éste último libro de Ricoeur, por cierto, se revisa con amplitud la obra de Maurice Halbwachs, sobre la memoria.

<sup>69</sup> Manuscrito, sin fecha, 24 pp.

piedra. Eso es la naturaleza: lo que queda después de todo lo dicho y que ya estaba desde antes. Hay algo en los objetos por fuera de su nombre.”<sup>70</sup> Una vez definido esto, psíquico y naturaleza, se tiene que hablar de “cosas”, los tipos de cosas que hay en la naturaleza o que la constituyen son: 1) objetos distintos y verificables, 2) objetos continuos y 3) objetos sin contorno. Los primeros, objetos distintos y verificables, son la expresión material de los objetos, que con el sentido común designamos como materiales porque asumimos que son precisamente cosas; se caracterizan por ser distintos (no se confunden), discretos (existen independientemente entre sí), perceptos (tienen figura que se recorta del fondo), funcionales (su forma obedece al contenido), relacionales mecánicos (funcionan unos con respecto a otros), desmenuzables (se descomponen en sus rasgos), no importantes (no nos involucran), en suma las cosas son objetos con contornos definidos. Sin embargo, las cosas no son tan cosas en tanto ocurre una pertenencia, es decir que tienen algo de uno mismo, que es como los contornos dejan de estar tan definidos. Esto se aprecia, indica Fernández Christlieb, claramente en cosas “de valor sentimental” u otros objetos como las relaciones interpersonales, las costumbres, las herramientas de trabajo, los juegos, etc. La segunda clase de objetos son los objetos del arte y de la ciencia, que son objetos continuos, que son precisamente las obras y las teorías. Dice Fernández Christlieb que estos objetos, obras de arte y teorías científicas, son probablemente los objetos más interesantes de la naturaleza. Estos objetos comparten la característica de unificar el carácter íntegro de la naturaleza, dado que son “mitad cosa y mitad sentimientos”. Esto es así, porque las obras de arte y las teorías son incluyentes, se constituyen con la participación entre observador / artista y mundo, y también porque se constituyen por formas que buscan la belleza misma; es por eso que obras y teorías son objetos cuyos contornos no están bien definidos. Con todo, hay diferencias, porque las teorías científicas definen sus objetos, esto quiere decir que tienden a la formalización, lo que es resultado de la regla de juego de la ciencia: la exclusión del sujeto científico: “para hacer ciencia se tiene que *hacer como si uno no existiera*”, dice Fernández Christlieb. En cambio, la regla de juego del arte es incluir al artista en su obra, “es decir, *hacer como si la obra fuera uno mismo*”<sup>71</sup> Hay una tercera clase de objetos, los cuales no tienen contornos, son los afectos. Al no tener contornos los afectos son algo que se expande, que flota y se expande por el mundo, por eso “el afecto es un mundo entero” o también “*un afecto es un estado del mundo, momentáneo, para lo cual no hay nombre que valga [que lo contenga]*”<sup>72</sup>; y, entonces, Fernández Christlieb dice algo fundamental, que “los afectos están constituidos de la misma naturaleza que el resto de la naturaleza, nada más que no son localizables debido a que

<sup>70</sup> Ibid., p. 3.

<sup>71</sup> Ibid., p. 9. Énfasis original.

<sup>72</sup> Ibid., p. 11. Énfasis original.

el observador está diluido en ellos<sup>73</sup>. Entonces, el psiquismo es ya un objeto natural, es decir que lo psíquico es parte de la realidad misma y su diferencia estriba únicamente en que sus características los hacen objetos singulares. Así, los afectos son objetos absorbentes (disuelven al observador), difusos (no tienen relaciones con nada, sino que ocupan el horizonte natural del momento), atmosféricos (ocupan toda la situación o campo), importantes (tal objeto es uno mismo), sensibles (no son perceptibles), estéticos (nos involucran y son formas que se presentan como una unidad), ciertos (dan certeza completa), próximos (es lo más cercano de este mundo con que se cuenta), transparentes (con los afectos aparece, allí mismo, su todo significativo). Dos de éstas características son de llamar la atención: primero, que los afectos son objetos ciertos porque dan una certeza completa, aún cuando no se sabe que son; aquí aparece un rasgo que la filosofía de la conciencia ha confundido: el debate sobre el pensamiento como certeza de la existencia, el *Cogito ergo sum* de Descartes, que ha sido luego cuestionado por la hermenéutica en la discusión sobre el *Cogito* herido, es decir la conciencia cuestionada por ilusoria y equívoca; parece, sin embargo, darse una suerte de respuesta al debate si se considera que la certeza no estriba en el pensamiento como acto reflexivo, sino en el sentimiento como afecto pensado, la certeza del objeto más indefinible y próximo. Este es la segunda característica que llama la atención: su cercanía o proximidad, que es una manera de hablar de lo envolvente de los afectos pero con un poquito de distancia; este rasgo, dice Fernández Christlieb, muestra que los afectos “son lo más parecido a la verdad que hay en la vida de la cultura. es como si se tuviera entre las manos el secreto de la realidad de la naturaleza: pero de él no se puede decir nada.<sup>74</sup>” Parece entonces que se toca la realidad misma, que se la aprehende, que los afectos son el camino para su comprensión.

Pero no es tan simple. El argumento estaría incompleto sin una explicación del modo que tienen estos objetos (distintos, continuos y sin contornos) para realizarse, es decir su modo de aparición y expresión, o sea el movimiento que tienen. Aquí Fernández Christlieb tiene una idea simple pero extraordinaria: los objetos tienen movimiento rítmico y entran así a un proceso que va desde el ritmo hasta la multiplicación. El ritmo es un vaivén, un proceso de ida y vuelta, un patrón de movimiento, que hace que el objeto tenga presencia, el ritmo es lo que hace que el objeto se actualice, se realice. En el caso de los afectos, su presencia consiste en las mismas variaciones que tiene, en el caso que sea el objeto tiene un movimiento con el compás o la cadencia que le es propio. Ahora bien, los ritmos decaen y persisten, más allá de su agotamiento, de manera que el algún momento dejara de ser ritmo y entrara a otro nivel, que Fernández

---

<sup>73</sup> Ibid., p. 12.

<sup>74</sup> Ibid., p. 13.

Christlieb llama reiteración, que “es el hecho de añadir algo más al ritmo para que continúe, como una especie de conservador artificial, lo cual lo hace un ritmo de segunda categoría.”<sup>75</sup> Y después de la reiteración se da la repetición, que viene a ser donde el proceso va convirtiendo al objeto en algo más estable, sólido, delimitado. Todavía se puede hablar de otra etapa, donde la repetición deviene multiplicación, es decir que los objetos, muy definidos, pierden toda especificidad en lo innumerable: son, dice Fernández Christlieb, los objetos que ocupan la realidad: “ceniceros, telescopios, tormentas tropicales y efectos invernadero, computadoras y zoológicos, horarios de trabajo y producción a destajo, aparatos electorales y maquinarias sociales, libros y camisetas, todos verificables, medibles, descriptibles en sus delimitaciones y con sus causas y efectos.”<sup>76</sup> En el proceso aumenta la distancia entre el observador y las cosas, de modo que éstas se van pareciendo más a cosas distintas, perceptuales, medibles y verificables, pero al mismo tiempo se pierde algo, que es el objeto mismo, su intimidad o su secreto. Esta noción del secreto de las cosas o la intimidad del objeto es de por sí interesante, porque permite ver la perspectiva psíquica desde la cual se piensa la naturaleza y tiene que ver con la meta de comprensión acerca de la realidad: en ese sentido, la comprensión, que es la meta u horizonte de todo proceso hermenéutico, se asume radicalmente como un tipo de conocimiento sensible<sup>77</sup>. Con relación a dicho secreto de las cosas, se trata de una aprehensión de la realidad misma, que es la inquietud o, mejor dicho, la permanente interrogación sobre cómo es la naturaleza y no únicamente conformarnos con la medición de sus observables<sup>78</sup>; al respecto, dice Fernández Christlieb “*el secreto de las cosas es aquello que tienen presente pero que no aparece en los instrumentos de registro; aquello de lo cual se siente su ritmo, pero no se mide, aquello de afecto que les queda, su significado, donde uno arriba a la certeza completa de su existencia y su realidad, pero sin decir nada. Uno puede participar del secreto de las cosas, pero no decirlo.*”<sup>79</sup>

Una contundente, y debatible, afirmación del texto de Fernández Christlieb sobre la versión psíquica de la naturaleza es cuando se infiere de lo anterior, los diversos tipos de objetos y su movimiento, que la realidad física nunca sucede: “Puede argumentarse, entonces, que en sentido estricto, no han existido todavía objetos verdaderamente

<sup>75</sup> Ibid., p. 16.

<sup>76</sup> Ibid., p. 17.

<sup>77</sup> Cf. Parra, Lisfmaco “Estética, retórica y conocimiento” en Lapoujade, María Noel *Imagen, signo...*, op. cit., donde el autor sigue a Alexander Baumgarten y un poco a Leibinz, sobre el conocimiento sensible, donde se lo relaciona con la comprensión, distinta de la explicación.

<sup>78</sup> Cf. el debate en el campo de la mecánica cuántica, donde hay muy diversas interpretaciones acerca del significado de sus grandes descubrimientos y demostraciones formales. Entre dichas interpretaciones hay quienes dicen que la Física no tiene que ver con la realidad misma (si es que ésta existe por sí misma o si fuera conocible) sino únicamente con sus experimentos y predicciones. Cf. Alberto Clemente de la Torre, *Física cuántica para filo-sofos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, pp. 109–124.

<sup>79</sup> Op. cit., p. 18. Énfasis original.

separados del observador, o dicho de otro modo, *la realidad física nunca sucede*. Si lo psíquico era aquello que incluye a uno mismo, no puede darse una realidad física que lo excluye, porque tal realidad dejaría de serlo.”<sup>80</sup> La afirmación no indica que la realidad física, “natural”, no exista, sino dice que no se da como acontecimiento, donde el conocimiento implica la participación del sujeto con el objeto. Pero la afirmación tiene su radicalidad, porque afirma que la versión psíquica de la naturaleza es la única gnoseología posible, según el decir de la psicología. No le toca a la psicología responder por las mismas ciencias de la naturaleza, como la física por ejemplo, donde por cierto se vive una revolución epistemológica a partir de la aparición de la teoría cuántica, donde las preguntas son acerca de cuál es la naturaleza de la realidad y la importancia que tiene el mismo hecho del conocimiento en la experimentación. Sin embargo, más allá de cualquier ánimo polémico, es muy interesante apreciar algunas similitudes entre la versión psíquica de la naturaleza de la Psicología Colectiva y algunas hipótesis de la física cuántica: Fernández Christlieb habla de los afectos como objetos sin contornos, los objetos continuos, teorías y obras de arte, tampoco tienen contornos tan definidos, pues se constituyen en un proceso de compenetración, de pertenencia entre el sujeto y el objeto, incluso los objetos distintos y verificables no lo son tanto, pues acontecen o suceden en tanto se los observa e investiga y ello implica una cierta difuminación, una cierta compenetración, es decir una cierta aparición de significado; por su lado, la física cuántica se pregunta acerca de la incertidumbre que opera en los campos cuánticos, donde pareciera ser que los objetos, los observables, se difuminan, tienen una codependencia misteriosa y un comportamiento que puede implicar variables ocultas que operan desde afuera y de modo hasta ahora inexplicable; también parece que la realidad tiene una especie de unidad tal que, al menos en algunas situaciones, hace imposible la separabilidad de algunos objetos.<sup>81</sup>

Todavía se puede ir más allá, llegar a ciertas conclusiones que nos cuestionan sobre la naturaleza de la misma naturaleza. Fernández Christlieb da tal paso, acompañándose de la opinión de físicos cuánticos, cita pues a Schrödinger: “la física no es capaz de decirnos una palabra sobre lo que significa que algo sea rojo o azul, amargo o dulce, físicamente doloroso o placentero: no sabe nada de lo bello o de lo feo, de lo bueno o de lo malo... el mundo sólo se da una vez. No hay nada que sea reflejo suyo. El original y la imagen del espejo son una misma cosa: son idénticas. El mundo desplegado en el espacio y en el tiempo es sólo nuestra representación (*vorstellung*) de él”.<sup>82</sup> Estas citas

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 19. Énfasis original.

<sup>81</sup> Cf. *Física cuántica...*, op. cit.

<sup>82</sup> Op. cit., p. 20. Citado de K. Wilber, *Cuestiones cuánticas*, Kairós, Barcelona, 1986. Este Schrödinger es el físico de la famosa paradoja conocida como “el gato de Schrödinger”, donde se ilustra la imposibilidad de separar al observador de la realidad que observa y donde se puede ver que el sujeto es parte del objeto.

indicando un punto de vista, a saber que la realidad física es siempre psíquica en tanto la conocemos o la sabemos, que es una realidad mental secretada o que está compuesta de material mental. No es fácil decir que significa esto, pero al menos se puede decir desde ya que no es la postura de G. Berkeley, donde se afirma que el mundo externo no existe sino que es solamente una realidad mental<sup>83</sup>. La versión psíquica de la naturaleza afirma que la naturaleza en sí, como algo objetivo y separado de la naturaleza, es parte de una regla de juego en la investigación científica y dicha suposición hace posible la maravilla del descubrimiento, la cercanía con el misterio de las cosas, de los objetos, de la realidad. Sin embargo, jamás podremos conocer el universo fuera del significado, es decir fuera de los afectos y parece que no podremos determinar con certeza si existen la materia o el espíritu o si únicamente existe la misteriosa organización de la nada. El paso anterior conduce a una versión “natural” de lo psíquico, es decir a considerar lo psíquico como un objeto más entre los objetos de la naturaleza, Fernández Christlieb lo dice así: “un objeto... que está hecho de las mismas formas y con los mismos ritmos que el resto de la naturaleza”<sup>84</sup>. Esto no es poca cosa porque, además que implica una alternativa al clásico dualismo materia–espíritu, muestra que conocemos poco la realidad y que las nociones que de ella tenemos distan mucho de resolver el misterio de la naturaleza o del mundo. Sin embargo, cuando las teorías y sus procedimientos acortan la distancia, hace posible la experiencia del conocimiento como descubrimiento, como la certeza del sentido gnoscológico acerca de la realidad. Ciertamente la Psicología Colectiva suele ofrecer esa experiencia de que es una nueva teoría, que “siente” de otro modo, más cercana, la realidad, conforme va constituyendo su objeto, la afectividad, y en torno al mismo todo lo que tiene que ver con la realidad toda. Una implicación más de “la versión psíquica de la naturaleza” de Fernández Christlieb es que comprendemos mejor su naturaleza como teoría de la realidad: es decir que sus planteamientos conducen a una situación radical en cuanto a la concepción que se tiene de la realidad misma y del conocimiento de ella. Esto quiere decir que se retorna a las preguntas más básicas, que son también las más complejas, como ¿qué es lo que llamamos realidad y cómo conocemos los objetos de la realidad? Son preguntas que subyacen a toda ciencia y que representan una postura filosófica determinada: realismo, idealismo, positivismo, constructivismo, etc. Por supuesto, estos supuestos no se discuten, ni se requiere hacerlo, en todo momento y a cada propuesta teórica o de investigación; las posturas filosóficas, en la ciencia, generalmente se suponen. Sin embargo, cuando tenemos una teoría que hace virajes importantes en su conceptualización y en la manera como concibe la realidad, entonces figuran

<sup>83</sup> La afirmación de Berkeley es cierta pero en otro sentido: la realidad tiene la forma de la realidad mental.

<sup>84</sup> Op. cit., p. 22.

nuevamente las preguntas básicas, acerca de la naturaleza del conocimiento y la realidad. Sería absurdo pretender cubrir la discusión filosófica sobre la realidad y su conocimiento, pero podemos indicar al menos que mucho de la discusión tiene que ver con la fundamentación sobre la legitimidad y veracidad del conocimiento. El problema está en la distancia, la separación entre el sujeto que conoce y el objeto constituido que se conoce. La fundamentación se buscará en principios o relaciones lógicas que subyacen en el sujeto cognoscente o en principios o relaciones lógicas que se adscriben a la realidad misma. Como puede advertirse, es siempre el viejo problema del sujeto y objeto de conocimiento. Pero el problema aparece, en el caso de la Psicología Colectiva, de una manera nueva, al menos para el campo de la psicología: se elabora una argumentación que pone en plano de igualdad lo psíquico y la naturaleza, a saber como objetos fuera del lenguaje y cuyas diferencias se relacionan con la posibilidad que el lenguaje tiene para definirlos. A partir de allí se inicia un camino orientado a unificar el sujeto y el objeto, a superar la distancia que, se ha dicho, es una diferencia de naturaleza o esencia; la meta de Fernández Christlieb parece ser que podamos concebir lo psíquico como objeto de la naturaleza y la naturaleza como un objeto psíquico. Esta es una manera de entrar al debate filosófico en el campo gnoseológico: se evita la postura centrada en la conciencia (individual) como el instrumento que construye las estructuras de conocimiento (Kant) y se evita, por otro lado, una postura que centrada en la naturaleza sin conciencia, como si fuera un objeto ajeno cuya opacidad se despeja por el uso de instrumentos formales y empíricos.

Para la Psicología Colectiva, los objetos de la naturaleza (cosas, emociones, teorías) han de conceptualizarse en función del lenguaje, como ya se dijo, y también en función del movimiento en el espacio. Veamos esto brevemente. Que la naturaleza sea algo más allá del lenguaje es algo más o menos fácil de comprender, porque resulta sencillo asumir que las cosas (discretas, funcionales, verificables, desmenuzables, etc.) sean algo diferente de uno, pero es más difícil entender que los afectos sean también objetos y que uno esté en ellos y no al revés. Como sea, esta conceptualización que “deslingüiliza” la realidad, nos indica que hay algo en la realidad que desborda su conocimiento, que deja una cierta opacidad a la realidad o un resabio de misterio, si se permitiera la expresión. Pero creo que la implicación más importante es que esta conceptualización asume una incertidumbre en el conocimiento, es decir que se asume que no hay control cognitivo tal como el lenguaje parece mostrar. El lenguaje tiene una extraordinaria capacidad de crear objetos, de toda índole, pero los objetos de la naturaleza, incluyendo los afectos, existen *también* fuera del lenguaje. En segundo lugar, la conceptualización de Fernández Christlieb sobre los objetos de la naturaleza depende del movimiento: por eso habla de ritmo, reiteración, repetición y multiplicación de las cosas. Se puede

advertir que es el movimiento es una noción de la Física, pero lo es también de la Filosofía, dado que está en discusión si el movimiento es la condición fundamental de la naturaleza. Parece ser que sí, que la naturaleza de las cosas no puede pensarse de manera estática, sino por movimientos y sus regularidades. Pero algo entonces sorprendente es que se pueda pensar en el movimiento psíquicamente, es decir en términos de pertenencia o significación: pareciera entonces que nos somos capaces de advertir el movimiento sino cuando éste tiene significado o adquiere posibilidades de ser vivido emocionalmente.

Puede ser valioso traer a colación el pensamiento de W. Dilthey, quien señaló que “la naturaleza nos es algo extraño, trascendente al sujeto que la capta”<sup>85</sup>. Es bien sabido que para Dilthey la oposición “naturaleza – espíritu” es radical, sin embargo es provechoso el modo como sus estudios definen dicha oposición, puesto que nos permiten tomar algunas cosas de interés a nuestro estudio. Antes que nada, Dilthey reconoce una especificidad a la naturaleza, diferente al objeto de las ciencias sociales e históricas, que él llama “ciencias del espíritu”. Dicha especificidad es precisamente que los objetos de la naturaleza, dice Dilthey, siempre nos serán ajenos, con cierta opacidad, debido a que tienen una constitución cualitativamente distinta, con respecto a todo objeto cultural o histórico. En cambio, el objeto de las ciencias del espíritu (o ciencias sociales) es uno de tipo histórico, que puede aprehenderse, precisamente por un proceso de comprensión; lo que se “atrapa” en dicho proceso es “el espíritu”, el espíritu objetivado en tales manifestaciones de la cultura, de la sociedad, en la historia. La empresa de Dilthey fue precisamente otorgarle a las ciencias históricas o sociales un estatus epistemológico análogo a las ciencias de la naturaleza, según la visión neokantiana; el problema es que termina dándose una radical oposición entre comprensión y explicación: la cultura y la historia se pueden comprender y los objetos de la naturaleza se pueden explicar. Ricoeur ha desanudado la cuestión proponiendo que, al menos en el caso de las ciencias sociales y a partir de allí posiblemente en las ciencias de la naturaleza, tanto la explicación como la comprensión son parte de dos momentos y de un solo proceso de conocimiento; dirá Ricoeur que entre explicar y comprender hay una relación dialéctica: “...diré que no hay dos métodos, el explicativo y el comprensivo. Estrictamente hablando, sólo la explicación es algo metodológico. La comprensión es más bien el momento no metodológico que, en las ciencias de la interpretación, se combina con el momento metodológico de la explicación. Este momento precede, acompaña, clausura y, así, *envuelve* la explicación. A su vez, la explicación *desarrolla* analíticamente la comprensión. Este vínculo dialéctico entre explicar y comprender tiene como consecuencia una relación muy compleja y paradójica entre ciencias humanas y ciencias

---

<sup>85</sup> Op. cit., p. 110.

naturales.”<sup>86</sup> Algo que Ricoeur no considera importante aquí, e incluso lo menosprecia por ser un concepto muy psicológico, es la noción frecuente en Dilthey de “la vivencia” *Erlebnis*, lo propio de esta noción o concepto es que en la vivencia hay “un estar dentro de la realidad”, un *Innewerden*. Para Dilthey lo específico de la cultura y la sociedad es que podemos vivenciar, estar o habitar dicha realidad, lo que es muy semejante a la noción de objetos difusos que elabora Fernández Christlieb con respecto a los afectos y a su llamada “epistemología del encantamiento”, es decir que las cosas mismas, aún las de la naturaleza, tienen significado para nosotros y, de otro modo, no existen. Lo interesante es que el argumento de la Psicología Colectiva no es lingüístico y no sigue el camino retórico del constructivismo en psicología social o del deconstruccionismo en filosofía y las ciencias del lenguaje. En esto, la propuesta de Fernández Christlieb es diferente a la de Ricoeur y su respuesta no es una dialéctica entre el explicar y comprender. Lo que hace la Psicología Colectiva es abordar psíquicamente el estudio de la misma naturaleza y argumentar que los objetos son psíquicos en el sentido de que los conocemos afectiva y colectivamente, por eso se afirma que la realidad física no sucede. Entonces, en lugar de considerar que las cosas de la naturaleza sólo pertenecen a las ciencias naturales y que las cosas de la cultura sólo pertenecen a las ciencias sociales o interpretativas, se considera que ambos son objetos que acontecen ligados al observador, o sea que el observador es parte del objeto. La noción de Dilthey, *Erlebnis*, cobra un nuevo sentido a la luz de la argumentación de Fernández Christlieb: si las cosas físicas suceden, es decir son significativas en la medida que el observador y el objeto se unen, entonces el mismo estudio “físico”, por decirlo así, de las cosas es una vivencia (*Erlebnis*), es una estructura que necesariamente es psíquica, es decir afectiva.

De este modo, la rica y compleja noción diltheyana sobre el vivenciar, que Dilthey mismo reduce al estudio de la cultura y la sociedad, puede extenderse al estudio de la naturaleza. Claro está, es una posibilidad que requiere entenderla en dos sentidos: 1) como un diálogo posible en el campo epistemológico acerca de la compleja y paradójica relación entre las ciencias sociales y las ciencias naturales; dicho diálogo implica repensar los trabajos de Dilthey en este contexto nuevo, donde ya no se instaura a nivel filosófico un dualismo radical entre ciencias sociales y de la naturaleza<sup>87</sup>. 2) En un diálogo con las mismas ciencias de la naturaleza, donde se intercambien argumentos verosímiles o posibles dentro del campo epistémico de cada ciencia y con referencia a postulados filosóficos, que son siempre el horizonte metafísico de toda ciencia; así, por

<sup>86</sup> “Explicar y comprender. Acerca de algunas conexiones destacables entre la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia”, en *Del texto a la acción*, op. cit., p. 167. Cursiva en original.

<sup>87</sup> Este re – pensar puede ser fructífero si se revisan, por ejemplo, trabajos de Dilthey como “la conexión estructural del saber”, donde se reflexiona sobre la captación y el haber de los objetos. Op. cit.

ejemplo, la Física cuántica, que ha desarrollado un formidable, y exitoso, formalismo en su investigación, brega y discute intensamente las implicaciones interpretativas de tales desarrollos: el debate parece llevar a cuestionamientos radicales sobre nuestra concepción de la realidad misma<sup>88</sup>: la Física es uno de los campos donde se debaten las cuestiones fundamentales del conocimiento.

#### *¿Una teoría psíquica de la realidad o una teoría realmente psíquica?*

Entre versiones psíquicas (de la historia, la realidad social, el lenguaje y la naturaleza) la Psicología Colectiva se va constituyendo como una psicología del significado: de lo intenso que es lo afectivo que es lo colectivo. Procede por dos vías: 1) recuperando tradiciones que, en la historia, generalmente han quedado marginadas o cuya significancia se ha menospreciado en la teorización predominante de la psicología. 2) Y la Psicología Colectiva ensaya argumentos para pensar la realidad de otra manera, guiada por una imaginación que trata de poner palabras a la experiencia sensible desde la cual, irremediablemente, pensamos la realidad.

Estas dos vías, el recurso a tradiciones perdidas y el ensayo acerca de la gnoseología de la realidad, muestran a su vez que la Psicología Colectiva no es una nueva psicología sino parte de una vertiente que desde antaño ha advertido la importancia de formas unitarias de pensar y concebir la realidad: es por eso que el texto introductorio, canónico o definitorio, que es *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, invierte una tercera parte en recuperar tradiciones desde el siglo XIX, para mostrar que la Psicología Colectiva ha estado allí, solo que ha sido una especie de voz que clama en el desierto, con respecto a la psicología oficial de la academia. Otros escritos de Fernández Christlieb regularmente recurren a esta recuperación de una memoria olvidada, a una especie de psicologías perdidas<sup>89</sup>. En esto la Psicología Colectiva es una teoría posmoderna: en el sentido que la reinención de la identidad social a través del ejercicio de una memoria que transgrede las versiones de la historia oficial y busca en fragmentos de aquí y de allá, la memoria de los vencidos y marginales.

Al mismo tiempo, las viejas psicologías que recupera la Psicología Colectiva y su especulación sobre la gnoseología de la realidad, muestran una nueva manera de pensar la psicología y una manera nueva de comprender la realidad. Esta manera nueva tiene que ver con la conceptualización de lo psíquico<sup>90</sup> y con maneras de reflexionar esta conceptualización: es psíquica nuestra experiencia de la realidad y es psíquica la

<sup>88</sup> Cf. Alberto Clemente de la Torre, *Física cuántica...*, op. cit.

<sup>89</sup> Así se indica en el título de su escrito: "Introducción y notas a una psicología perdida", *Significados colectivos...*, op. cit., donde se recupera a S. Langer, W. James, la Gestalt, Bergson, Lipps y Rossi.

<sup>90</sup> Cf. supra, el apartado número 5 de las conclusiones viables o puntos de llegada de la Psicología Colectiva: "una psicología que es absolutamente psíquica".

estructuración de la realidad que pensamos, es decir que lo psíquico aparece como intensidad de significados y como pertenencia a la realidad que investigamos. Cabe aquí parece, una reflexión sobre la manera de proceder en la constitución de lo psíquico, según la Psicología Colectiva: el problema es clásico en tanto que lo psíquico ha sido problemático para su definición y constitución teórica y metodológica en la psicología; es evidente aún más esta dificultad en el llamado campo de la psicología social, como en el capítulo uno hemos ya señalado. La cuestión es que la constitución gnoseológica de lo “psíquico” requiere, me parece, de la afluencia de dos vertientes, una filosófica y otra que llamaré interpretativa. Veamos sucintamente lo que esto significa. Se requiere de un trabajo teórico interesado en los problemas clásicos y nuevos sobre el problema del conocimiento de la realidad, que es donde se dirime la función y sentido que tienen las estructuras cognitivas del saber que parecen operar por esquemas imaginativos y de juicio bastante complejos; allí se ubica desde ya una problemática sobre lo que entendemos por psíquico y las posibilidades de respuesta parecen diversificarse en muchos caminos, algunos de ellos promisorios: teoría de la Gestalt, inteligencias múltiples, el conocimiento sensible, el fenómeno de las masas, la estética como reflexión filosófica. En este debate, el aporte de la Psicología Colectiva es su énfasis en la afectividad o en la intensidad del saber sensible o la sensibilidad que algo sabe. Es importante, entonces, que la investigación continúe una conversación con toda tradición que, desde la filosofía, se ha interrogado sobre el modo que tenemos de habitar y conocer el universo que habitamos. El reto para la Psicología Colectiva será ir proponiendo una noción acerca de “lo psíquico” que no sea tautológica, que no tenga excesiva opacidad en sus expresiones lingüísticas o que, también, no pierda su vocación de ciencia que interroga y quiere hacer comunicable un cierto saber acerca de la realidad, si perdiera dicha vocación devendría en literatura y, en ocasiones, de mal gusto. La otra vertiente es algo que puede llamarse interpretativo porque las ciencias sociales se han enriquecido con los aportes y discusiones de la hermenéutica, en especial ahora habría que decir que la teoría de la interpretación con todo su aporte multidisciplinario ha adolecido quizá de un cierto exceso lingüístico, es decir de un centramiento en el lenguaje como el elemento constitutivo de la gnoseología en todas las ciencias. Quizá debió ser así en su revisión epistemológica del positivismo pos kantiano y con la necesaria conciencia que habíamos de adquirir sobre el papel que juega el lenguaje en la constitución y dinámica del conocimiento. Pero el lenguaje, aún cuando sea siempre el mundo de los nombres o los verbos la tierra que pisamos para tener alguna certeza sobre la verdad, no lo es todo. El mismo Paul Ricoeur llegaría a admitir algo si advertimos cómo su obra refleja la necesidad de extender la noción hermenéutica del texto cada vez más, para incluir la acción social y todavía más el

campo de la ética y la memoria en la historia. La Psicología Colectiva por su parte, nace con una vocación “tras – lingüística”, desde el momento que asume el riesgo de apostarle a una noción que, en principio, no puede decirse, porque está entre las palabras, entre los nombres de las cosas y el movimiento de las mismas, a veces dicha noción toma el nombre de colectividad, muchas veces se lo llama Espíritu, las más de las veces tiene el nombre de afectividad o afectividad colectiva, pero propiamente dicha noción es “lo psíquico”. Se necesitan nombres para hacer los trazos de esta noción, “lo psíquico”, sólo que esta tarea requiere los conocimientos, las advertencias y precisiones que una teoría que ha bregado con el lenguaje puede dar, como lo es la hermenéutica. Pero ocurre que, entonces, algo se invierte en el proceso, en la interacción de la hermenéutica y la Psicología Colectiva, porque entonces ya se puede pensar el problema hermenéutico (las estructuras de comprensión, el círculo hermenéutico, la fusión de horizontes, los problemas de la interpretación y sobreinterpretación, etc.) desde otra perspectiva, ya no dominada por el lenguaje, sino desde una perspectiva excéntrica, desde la afectividad colectiva. Esto puede marcar una línea de investigación a futuro para la Psicología Colectiva en diálogo con la filosofía hermenéutica.

### **3. El horizonte de la Psicología Colectiva: entre la comprensión, la generación teórica y la estructura de la realidad.**

La Psicología Colectiva de Pablo Fernández Christlieb busca decir lo que de suyo sólo se siente pero no puede decirse exhaustivamente, racionalmente. En esta tarea de nombrar lo que la cultura cotidiana ya ha ido nombrado en sus movimientos y vaivenes de la historia con minúscula, la Psicología Colectiva se va haciendo con lenguaje, aún cuando sabe que se trata solamente de un truco: la magia de las palabras para crear una realidad y así crear la ficción de que es la realidad misma. Lo sorprendente es que, sin embargo lo es en cierto sentido, porque el discurso científico es una estructura de juego donde, lo ha señalado Fernández Christlieb, la regla es hacer como que el investigador (y con él todo el género humano) está fuera de su objeto. En una medida importante el lenguaje generado por las ciencias crea entonces realidades sobre las que se sostiene ese mismo género humano, manipulado ese saber, o supuesto saber, en el proceso civilizatorio (que no siempre es tan civilizado).

Ensayando esta tarea del decir sobre lo que se siente colectivamente la Psicología Colectiva se va estructurando 1) como proceso de comprensión, 2) como generación incesante del saber y del saber sobre el saber de la realidad y 3) como una versión que dibuja la estructura de la misma realidad. Cada aspecto uno de estos tres aspectos de la Psicología Colectiva toca algo de su constitución y relación con otras disciplinas: la

comprensión se liga directamente con la tarea de la hermenéutica, la generación teórica con su proyecto de una metateoría de la psicología y su noción sobre la realidad se relaciona también con las preguntas fundamentales en la ciencia y la filosofía.

**La comprensión.** ¿Es la comprensión algo esencialmente ligado al lenguaje, es decir a la interpretación del signo, de los textos? En otras palabras, se pregunta si la comprensión es una cuestión de sentido, en términos semánticos o si se trata de una situación que atraviesa y va más allá del sentido. La hermenéutica ha sido la tarea que interroga sobre la interpretación que suscita el lenguaje y que se constituye como la reflexión sobre los fundamentos de la comprensión, es decir que la hermenéutica se remonta a los fundamentos ontológicos del comprender: nuestra existencia en el mundo o la pertenencia histórica que anticipa y envuelve a toda investigación científica<sup>91</sup>. Me parece que la Psicología Colectiva asume esta postura o presupuesto que la filosofía hermenéutica, con bastante claridad en el caso de Paul Ricoeur, ha desarrollado: la crítica de las tradiciones y del conocimiento en la cultura, donde la mediación del lenguaje es fundamental. Si algo aporta la Psicología Colectiva es primero que nada sumándose a la conciencia histórica de que la comprensión es una tarea inacabada, en horizonte, pero también su aporte es algo específico en cuanto clarifica algo que Ricoeur insinúa e intuye a lo largo de su trabajo, a saber que el lenguaje no es la realidad en sí, la realidad última. La Psicología Colectiva trabaja con lenguaje, como toda ciencia ha de hacerlo, pero buscando esa realidad que suponemos está siempre más allá y que es la que “justifica” toda búsqueda del saber. En ese contexto, el aporte de la Psicología Colectiva estriba en la búsqueda de significados que se sienten o en sentimientos que son significativos y que acontecen colectivamente. Con este aporte, la Psicología Colectiva apoya la certeza de que la comprensión remite a estructuras que preceden y proceden con respecto al lenguaje, que lo atraviesan, a dichas estructuras le podemos llamar la estructuración de lo psicológico. En este sentido, podemos asumir que lo psíquico es viable sólo como una estructura y como un proceso encaminado a la comprensión. Pero es gracias a la filosofía hermenéutica que puede rechazarse todo intento de aprehensión inmediato, sin las mediaciones de la cultura y, en última instancia, sin la mediación del lenguaje. En otras palabras, la comprensión está mediada por la explicación, por los procedimientos metodológicos que hacen viable y verosímil la comprensión de la realidad. es aproximadamente en este sentido que decimos que la Psicología Colectiva está ligada a la comprensión, es decir a la tarea hermenéutica.

<sup>91</sup> Escribe Ricoeur “La *Forschung* –la *inquiry*–, la investigación científica, no escapa a la conciencia histórica de quienes viven y hacen la historia... por esta razón, el proyecto de una ciencia libre de prejuicio es imposible”, cf. “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, en *Del texto a la acción*, op. cit., p. 322. Énfasis original.

**La generación teórica.** ¿Estamos ante neoteorías que aspiran a la unidad, ante un advenimiento de otras formas de teorizar la realidad? Hay quienes así lo asumen respecto a ese conglomerado diverso y confuso llamado posmodernidad. Pero en el caso de la Psicología Colectiva lo esencial parece ser la creatividad teórica, la generación de nuevas formas de comprensión con respecto a la cultura cotidiana. Dicha generación teórica es, para tomar una frase de Fernández Christlieb, una *innovación conforme a tradición*, o, tal como lo dice Ricoeur al citar a Eric Weil (sobre la creación de una razón política), se trata de crear una razón con “el diálogo entre el espíritu de innovación y el espíritu de la tradición”<sup>92</sup>. Precisamente para que la producción teórica significativa lo sea, requiere estos elementos: tradición, innovación y razón. La tradición, el acumulativo de la cultura transmitida y recibida, es también lo que se consagra y adquiere autoridad en ese proceso de transmisión; hay sin embargo una especie de tradición marginal, que es fondo y no figura, y que no se ha constituido como parte del control y administración de poder instrumental de la tecnología y la ciencia. La generación teórica es relevante, pertinente, si emerge de la tradición en su sentido de lo dado y consagrado tanto como si trae y recupera las tradiciones marginales u olvidadas: la Psicología Colectiva se va hilando con ambas formas o vertientes de tradición: se aprecia en su emergencia de la cultura cotidiana<sup>93</sup> y se hace evidente en su recurrir una y otra vez a los autores olvidados o perdidos: es, a fin de cuentas, una psicología que aspira a ser, según la metáfora rabínica, el sabio que saca de su baúl cosas nuevas y cosas viejas. ¿Pero no es la creación teórica una innovación sólo a condición de ser una revolución del conocimiento, un cambio de paradigma? La historia del conocimiento y sus transformaciones es un campo complejo, con sus bemoles, pero en todo caso una teoría es algo innovador cuando ofrece un punto de vista que modifica tales aspectos esenciales en la disciplina al punto de que requiere una revisión nueva de todos sus temas clásicos. Así entonces, la Psicología Colectiva es una teoría que hace posible explicar la cotidianidad, la dinámica de la sociedad en su realidad concreta, a partir de una perspectiva sensible, afectiva, comunicativa, tras-lingüística; pero su constitución

<sup>92</sup> Cf. *Ibid.*, p. 319.

<sup>93</sup> Dicha cultura cotidiana es lo que motiva su investigación: “...los niños realmente inteligentes no están en los colegios, sino en los videojuegos; la diversión a toda costa o, en su defecto, la violencia son la actividad urbana por excelencia; la moda, es decir el universo Benetton, la dimensión Levi’s, ha dejado de ser apariencia para convertirse en personalidad profunda; el deporte, la salud, la higiene, la acción Adidas son la nueva moral según la cual el mal radica en fumar, y se llega a las virtudes teológicas de hoy por medio del aerobics, el Slim Center y el agua embotellada. El consumismo es la gran aventura humana. La realidad se ha transformado en video, audio, holograma, información, fax, internet, satélite y televisión; la otra realidad, la concreta, la de los pies en la tierra, la realidad a la antigua, es sólo cuento de abuelitos... En todos estos ejemplos hay algo en común: una fuerte dosis de lo que se denomina irracionalidad, una ausencia notoria de lógica, de posibilidad de explicar sus razones y motivos. Todos ellos son, en rigor, acontecimientos afectivos.”, *La afectividad colectiva*, op. cit., pp. 11, 12.

epistemológica obliga a repensar otros temas típicos de la psicología o la psicología social: la interacción, las emociones, la memoria, la percepción, el lenguaje. Por último, la generación teórica requiere una racionalidad irrenunciable: si bien hoy día se cuestionan los modelos de racionalidad orientados al idealismo y positivismo, sobre todo por el encubrimiento ideológico de la racionalidad tecnológica y científica de la modernidad, no obstante no puede renunciarse a la razón en un sentido total, porque entonces se renuncia también a la comunicación. Fernández Christlieb dirá que se busca una razón que sienta o un sentimiento que piense<sup>94</sup>.

**La estructura de la realidad.** Pero la innovación teórica no puede ser algo meramente autorreferencial, es decir pertinente sólo dentro de los lenguajes que son las teorías. Una teoría es el pensamiento reflexivo, formalizado o interpretativo, acerca del mundo que vivimos, sobre la realidad y su constitución, del cual formamos parte. En todo caso, sea cual sea la concepción sobre verdad científica, toda comprensión teórica habla de algo que se denomina realidad. Fernández Christlieb se ha interesado en pensar la realidad como una estructura que se puede comprender afectiva o sensiblemente, es decir cómo algo que no puede entenderse sino por la implicación o el encantamiento, que es una especie de distancia suficiente con respecto a una pertenencia o unidad inherente a la misma realidad. Esto se manifiesta, como se ha visto, en las versiones psíquicas que la Psicología Colectiva va argumentando con relación a la historia, la memoria, la estructura mítica, la sociedad, el lenguaje, la llamada realidad física. Quizá pueda decirse que esta estructura de la realidad, la estructuración psíquica que antecede y envuelve “el conocer”, es el nombre de aquello que llamamos imaginación. Aquí sólo atino a tomar unas palabras que un amigo, un físico cuántico me escribiera hace poco: “quizá no existe la materia ni el espíritu, quizá sólo existe la invisible organización de la nada... quizá porque estamos hechos del mismo polvo de las estrellas no podemos comprender la realidad, pero ciertamente siempre podemos imaginar”. Hemos llegado a un cierto final. Parece que la Psicología Colectiva apunta muy lejos de lo que se esperaría es su ámbito propio o natural, a saber el conocimiento de la sociedad desde una perspectiva psíquica. Parece que estamos en una condición, posmoderna,

<sup>94</sup> Un par de citas ilustra bien su noción de racionalidad afectiva: “... la prosecución de la razón sigue consistiendo en juntar los espacios opuestos: lo individual y lo colectivo, lo racional y lo afectivo, lo público y lo privado, la amargura y el cariño...”, cf. *El espíritu de la calle...*, op. cit., p. 86: “...se hace bienvenida una metodología que comparta una racionalidad de otro orden, capaz de comprender la lógica de los afectos por sobre la de los cálculos, de la comunicación por sobre la información, de las experiencias por sobre las utilidades, de las reuniones significativas por una metodología de género femenino, en donde, de inicio, el conocimiento no es independiente de los participantes, sino al contrario, construido por ellos, es decir, que la verdad es una creación, una obra realizada por la comunicación de los interesados, construida según sus necesidades y proyectos, no mediante la imposición sino mediante la argumentación, la negociación y el acuerdo... en buen castellano, se llama democracia radical, y en castellano académico se llama método hermenéutico, comprensivo o interpretativo.” *Ibid.*, pp. 106, 107.

donde los límites disciplinares son inestables. Pero creo que más que nada es la misma teorización de la Psicología Colectiva la que conduce la teorización hacia orillas lejanas, donde parece que todo le concierne; ocurre cuando se buscan nuevos lenguajes y formas de comprensión, también cuando se han encontrado ideas nuevas o ideas viejas que son fecundas. No es seguro que pueda anticiparse sobre el desarrollo o porvenir de la Psicología Colectiva, si su sistematización hará posible una nueva manera de hacer psicología en torno a la sociedad o cómo será el curso de ulteriores investigaciones o de su diálogo con otros discursos. Que la Psicología Colectiva es una nueva manera de pensar la sociedad, la realidad, sin salirse de ella, es decir significativa y colectivamente, ha sido, me parece, la intención del proyecto teórico de Fernández Christlieb. Mostrar dicha intención, intención textual, ha sido el propósito del presente trabajo.

## Conclusiones

El primer capítulo de la tesis describe la situación de crisis de la psicología social, crisis ligada a los cuestionamientos posmodernos sobre la polémica constitución de la verdad en las ciencias sociales y en la ciencia en general; teniendo dicha crisis como contexto se presenta el proyecto de la Psicología Colectiva de Pablo Fernández Christlieb. Dicho proyecto arranca desde una crítica inicial a los textos de la psicología social a fines de la década de los 70's y se apoya en una antropología filosófica, específicamente el marxismo; viene luego la configuración de este proyecto de una psicología que no se configure ni dualista ni individualistamente, para lo que se recupera una historia y se propone una gnoseología. Ambas cosas, historia y gnoseología, muestran que la psicología colectiva es una teoría nueva que propone comprender la sociedad desde otro punto de vista.

El segundo capítulo ensaya una interacción entre la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur y la psicología colectiva de Fernández Christlieb. La hipótesis inicial es que la psicología colectiva es también una hermenéutica, pero la tarea consiste en precisar en qué sentido lo es y que sentido hay distinciones que hacer. El capítulo va ensayando similitudes y distinciones, pero al mismo tiempo se procura ir comprendiendo la naturaleza del objeto de estudio de la psicología colectiva: su conocimiento procede acorde a su objeto, es decir con una dinámica que busca reflejar o tomar la forma del aire colectivo, el espíritu de la calle, las sensaciones de la comunicación, los sentimientos de la vida cotidiana. Si es un capítulo que compara y distingue entre ambas disciplinas, también es una manera de hacer hermenéutica en el sentido de que como texto quiere posibilitar la comprensión de lo que se nombra como psicología colectiva.

El tercer capítulo resume de inicio ciertas conclusiones. Son punto de llegada para volver a abrir el abanico en las últimas investigaciones de la psicología colectiva: lenguaje, estructura mítica, historia y memoria, naturaleza física. Estos trabajos son alcances y atrevimientos de una disciplina que va adquiriendo confianza para alejarse de ámbitos que solían denominarse el campo propio de una psicología social. Para poder decir algo abarcativo de la psicología colectiva simplemente se asume una ubicación: se halla entre la comprensión, la generación o creación teórica y la estructura de la realidad. Con esta especie de fórmula, que no lo es, se ubica a la psicología colectiva como un proyecto cuyo espacio y desarrollo tiene ciertas líneas que podemos advertir: una vocación hermenéutica, una teoría innovadora y un punto de vista, verdaderamente psíquico, acerca de la realidad.

Los párrafos anteriores redondean unos capítulos que, en sí mismos, han ido adelantando conclusiones o, como hay que decirlo, enunciando las ideas que guían la comprensión de este trabajo. Si hubiera que hacer algún inventario de conclusiones, habría que distinguir entre aquello que es más o menos viable y verosímil y aquello que queda pendiente o abierto para su discusión o ulteriores trabajos. Así entonces, van las siguientes conclusiones e interrogaciones.

1. La psicología social está en crisis, señala una amplia literatura, en cuanto a su constitución disciplinaria y esta crisis se vincula estrechamente con la historia problemática y hasta contradictoria de la misma psicología y especialmente de la psicología social; también la crisis se liga a la crisis generalizada de las ciencias en el mundo moderno.
2. Algunas psicologías han emergido como alternativas y suelen caracterizarse por su atención inteligente hacia el problema del lenguaje; en sus proposiciones generalmente terminan claudicando hacia la primacía y omnipresencia del lenguaje; razón por la que se comprende su deconstruccionismo y su fe en la retórica.
3. Aquí se ha buscado otro camino, en el proyecto de Pablo Fernández Christlieb de la psicología colectiva. El proyecto inicia como una crítica al individualismo en la psicología social (lo que la niega como tal) desde el punto de vista de una antropología filosófica, la marxista. Este inicio indica una preocupación crítica ética de la sociedad.
4. La psicología colectiva tiene una historia marginada pero recuperada en autores que han ensayado otros enfoques para comprender la realidad social: masas, público, situación, comunicación simbólica, cultura, memoria, representación social, influencia social, retórica del conocimiento. Dichos enfoques se caracterizan por la búsqueda de modelos teóricos que respeten el carácter unitario de la realidad social. También son modelos teóricos que ensayan la disolución de dualismos típicos del pensamiento científico moderno: espíritu y materia, razón y sentimiento, individuo y sociedad.
5. La psicología colectiva tiene una interioridad o gnoseología que se constituye por los siguientes conceptos: el centro como negatividad, la estructura triádica de la realidad, el juego como estructurador de la realidad social y el conocimiento de la realidad en palabras e imágenes. Es la epistemología de la psicología colectiva. Desde otro punto de vista, todos estos conceptos se pueden comprender como una teoría hermenéutica que, desde la psicología colectiva,

- puede operar como una teoría general para la interpretación en las ciencias sociales.
6. La psicología colectiva tiene una constitución hermenéutica en varios sentidos: 1) aborda el problema de la comprensión que a su vez remite al problema del conocimiento de la realidad en tanto el observador pertenece también a la realidad; 2) reconoce el problema del lenguaje, que es el problema de la significación y que se expresa en textos pero que se amplía a la comunicación en general y a la acción humana como algo significativo; 3) abreva de las teorías (Gadamer, Habermas, Ricoeur, etc.) que han dilucidado cuestiones sociales y del conocimiento desde perspectivas hermenéuticas o poshermenéuticas.
  7. Hay una radicalidad hermenéutica en la psicología colectiva, que consiste en una comprensión vía procedimientos envolventes, lo que por ejemplo se expresa en las nociones de juego o de lo icónico: por estos conceptos se hace psicología colectiva en una danza continua con la realidad o en una visión que el lenguaje no alcanza a nombrar completamente.
  8. Pero hay también una característica que parece no ser hermenéutica, no al menos en el sentido de una hermenéutica más ligado al lenguaje y la racionalidad, tal como lo expresan las investigaciones de Paul Ricoeur. Dicha característica es el centro de la psicología colectiva: el espíritu colectivo, la afectividad colectiva, que son nociones que permiten luchar contra otras concepciones como el yo individualista, la racionalidad lingüística como algo total, el sujeto y la intersubjetividad como algo de segundo orden. El aspecto, digamos, positivo de esta característica esencial de la psicología colectiva es que la comprensión aquí deviene contemplación, una forma de imaginación que busca y espera de la realidad una cierta respuesta, una cierta revelación, en tanto el conocimiento sensible toma la forma o el ritmo de la realidad que aborda.
  9. Algunas temáticas comparables o contrastables entre la psicología colectiva y la filosofía hermenéutica de Ricoeur: trabajar nociones esenciales de la realidad como el tiempo y el espacio, vincular el conocimiento con sensibilidad o sea la afectividad, partir o volver en toda su reflexión a la sociedad y sus imaginarios. Son temáticas que permiten ver un suelo o base común de estas teorías, por lo que la comprensión, entendida como asunto de toda hermenéutica y de toda psicología, tienen un ámbito común: el tiempo – espacio, los afectos y la sociedad.
  10. La psicología colectiva es un modo de conocer la realidad cotidiana pero de manera sensible, tomando la forma de la afectividad. Esto la marca como una psicología que se asume “psicológica”, en el sentido clásico de la filosofía

premoderna: un conocimiento que no separa “facultades” superiores e inferiores, sino que reconoce diferentes tipos de racionalidades y concluye que aspira a un conocimiento sensible o una afectividad que piensa. Este trayecto irá definiendo a la psicología colectiva como una psicología auténticamente psíquica.

11. Esta radicalidad psíquica se expresa bien en las versiones psíquicas que ensaya la psicología colectiva. Así, por ejemplo, explica el lenguaje a partir del silencio y como algo sentido y vivo en la medida que se mantiene ligado al silencio o, de lo contrario, se encamina al destino del ruido verbal; también explica la naturaleza física como poblada de objetos que tienen significado en la medida que son aprehendidos por objetos difusos llamados afectos, esta versión psíquica de la naturaleza hace posible meditar en la realidad como algo que acontece porque la observamos y buscamos comprenderla.
12. La psicología colectiva también ensaya puntos de vista sobre la vida social a partir de estructuras previas al pensamiento o que al menos no se contienen en el lenguaje, tales como los mitos y la memoria. Lo que caracteriza estas estructuras o formas de estructuración de la sociedad es que se ubican espacialmente. La psicología colectiva es una topología de la vida social.

Como interrogaciones, tareas pendientes, que llevan en sí mismas una distancia crítica, podemos apuntar lo siguiente.

1. Si la psicología colectiva parte de una crítica hacia el individualismo como ficción, entonces le queda la tarea de indicar en qué sentido el individuo existe o no y se despliega o no en la vida colectiva. En otras palabras se trata de la vieja pregunta filosófica sobre el yo, sobre la constitución de la identidad, con relación al otro. Es claro que para la psicología colectiva hay individuo, sólo que propone que el individuo es la sociedad. Esto, sin embargo, no la exime de responder a la comunidad de pensamiento sobre el asunto de la identidad.
2. La psicología colectiva es monádica, es decir que asume y presume una unidad en la realidad y en la constitución teórica. Esto es problemático en dos sentidos: 1) se trata de una vertiente teórica reciente que, por tanto, aún tiene pendiente la tarea de ir clarificando su nueva manera unitaria de explicar y comprender la realidad. 2) Aún cuando haya una distancia crítica hacia teorías modernas de corte dualista, se tiene la exigencia de abrir un diálogo con ellas en tanto tradiciones aún vivas o históricamente significativas.
3. Por otro lado, toda teoría monádica corre el riesgo de caer en una presuntuosa postura, excluyente de todo otro horizonte de explicación o comprensión. Puede

- comprenderse su radicalidad en tanto teoría marginal, que para influir y ser coherente se endurece en su monadismo, pero dicha postura puede conducir a la clausura comunicativa en el campo científico.
4. La psicología colectiva ha construido una mirada, unos ojos de psicólogo para mirar la realidad psíquicamente. Esto reinventa la disciplina, por una parte, pero exige por la otra que se aborden, desde dicha mirada, temas clásicos o nuevos de la psicología en general y de la psicología social en particular. Esto no por un prurito de “aplicar” la nueva teoría a todas las cosas, ni como repaso exhaustivo del índice de materias, sino en el sentido de que los temas que han ocupado la investigación han tenido pertinencia en algún sentido (así sea ideológicamente) y eso merece la mirada de este nuevo punto de vista que es la psicología colectiva.
  5. Lo metodológico es insoslayable como tema pendiente, inacabado. La psicología colectiva como disciplina que investiga, indaga, genera conocimiento, no puede evitar el problema de la tecnología que adviene con la “producción” teórica, ¿qué decir de los métodos, sean cuantitativos o cualitativos, en el horizonte de la mirada de la psicología colectiva?, ¿se puede hablar de momentos metodológicos y momentos no metodológicos en la investigación de la psicología colectiva?, ¿cómo responder al problema de que todo método, aún el ensayo literario, está ligado a la precomprensión y, por ende, está ligado a la ideología en sentido amplio?
  6. La psicología colectiva es, en algún sentido, una ética. No en el sentido de un cuerpo que articule una propuesta para la acción, sino en el sentido de una crítica, quizá como algo parecido a lo que Habermas llama ciencias crítico sociales, diferenciadas de las ciencias pragmáticas y las ciencias hermenéuticas. Si esto es cierto, a Fernández Christlieb no le gustará que la psicología colectiva se la considere una hermenéutica. Pero más allá de su inclinación, el problema estriba en que las ciencias crítico sociales también se vinculan con una tradición, así sea una tradición emancipatoria. Le toca a una disciplina que se pretende crítica, también autocriticarse y hacerlo con su propia tradición.
  7. La psicología colectiva tiene pendiente clarificar los aspectos para-éticos de su discurrir, es decir la axiología que la subyace, sea una postura ligada a la comunicación infinita, a la democracia, a la comprensión, al encuentro o diálogo, etc. El problema en el campo ético para una ciencia es que sólo puede atinar a bordearlo, porque en algún momento su discurso es ya propiamente filosófico o teológico. Esta limitación, sin embargo, no exime de incluir los temas en la argumentación. A fin de cuentas, como le oí decir a Fernández

Christlieb en una clase, toda conversación que se respete termina hablando de política o de religión.

Después del inventario habrá que poner punto final a este trabajo. Antes de ello, y en honor al objeto de estudio de la psicología colectiva, que se llama Espíritu, que somos todos y es todo, transcribo el siguiente texto:

No hay que tener miedo de hablar del alma  
pues ya que la nombramos es que nos duele  
su herida o su vacío

Hay que decirlo todo  
y ser exactamente imprecisos  
hay que decirlo todo  
para poder decir el mundo nuestro mundo  
que es lo que hemos recibido  
lo que podemos alegre o dolorosamente aprender  
lo que al fin en nosotros será juzgado  
cuando esta vasta y hermosa lengua haya muerto  
como un papiro, como una tabla,  
como un pedazo de piedra  
testarudamente labrada.

“Apenas, tan apenas” (Fragmento)  
*Un modo de decir*, Jomi García Ascot (UNAM, México)

## Bibliografía

- Arjona Mejía, Rubén J. (2001), *De la sumisión a la revolución. La influencia de Calvino en el desarrollo del protestantismo francés*, Centro Basilea de investigación y apoyo, México.
- Avendaño Amador, César (1999), "Contexto histórico-social del surgimiento de la psicología", en Aguado Herrera, I., Avendaño Amador, C., Mondragón, C. (coords.), *Historia, psicología y subjetividad*, UNAM-ENEP Iztacala, México.
- Alvaro Estramiana, José Luis (1995), *Psicología social: perspectivas teóricas y metodológicas*, Siglo XXI, México.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1968) *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Peter Berger (1994) *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en una época de credulidad*, Herder, Barcelona.
- Bourdieu, P. (1990) *Sociología y cultura*, Grijalbo, México.
- Bourdieu, P. (2000), *Los usos sociales de la ciencia*, Nueva Visión. Buenos Aires
- Clemente de la Torre, Clemente (2000), *Física cuántica para filo-sofos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- De León de la Mora, J. (1990) "Psicología social. Una visión crítica", en *Revista Mexicana de Ciencias políticas y sociales*, 34, 131, enero-marzo, FCPyS – UNAM.
- Dilthey, W. (1944), *Obras de Wilhelm Dilthey. El mundo histórico*, tomo VII, FCE, México.
- Dussel, E. (1985) *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México.
- (1994), *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella.
- Eco, U. (1995), *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Madrid.
- Fernández Christlieb, P., Martínez Gutiérrez, Ignacio y Meza Aguilar, Hector (1980), *Crítica de una ficción: el individuo en la psicología social*, Tesis de licenciatura, Facultad de Psicología, UNAM, México.
- Fernández Christlieb, P. (1988), "Psicología social como ciencia de la comunicación", *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Vol 34, No. 131, enero-marzo.
- (1991a) "Psicología social de la cultura cotidiana", *Programa de publicaciones de material didáctico para las materias: Psicología social avanzada y psicología social de la organización* (claves 0642 y 0644), Facultad de Psicología, UNAM, México.
- (1991b), "La posmodernidad como fin de la seriedad y su individuo", *Investigación psicológica*, Vol. 1, año 1.
- (1991c) *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana*, Universidad de Guadalajara, Jalisco.
- (1993), "Las escrituras según la psicología colectiva versus la psicología social", *La revista de cultura psicológica*, vol 2, no. 1, verano.
- (1994a), *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, Anthropos, Barcelona.
- (1994b) "Psicología social, intersubjetividad y psicología colectiva", en M. Montero (coord.), *Construcción y crítica de la psicología social*, Anthropos, Barcelona.

- (1994c) “Teorías de las emociones y teoría de la afectividad colectiva” en *Iztapalapa*, Vol 14, no. 35, extraordinario.
- (1994d) “El espacio cotidiano finisecular”, *Ciudades. Revista de la red nacional de investigación urbana*, No. 22, abril – junio.
- (1999), *La afectividad colectiva*, Taurus, Barcelona.
- (1999), “La estructura mítica del pensamiento social”, inédito, México.
- (2001), “el lenguaje: versión callada”, González Pérez, Marco Antonio y Mendoza García, Jorge, comps., *Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas*, Tec de Monterrey – CIIACSO, México.
- (2001), “notas para una psicología perdida”, González Pérez, Marco Antonio y Mendoza García, Jorge, comps., (2001) *Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas*, Tec de Monterrey – CIIACSO, México.
- , “Psicología colectiva e historia y memoria”, Inédito, s/f, México.
- , “La naturaleza. Versión psíquica”, Inédito, s/f, México.
- Fischer, Gustave-Nicolas (1990), *Psicología social. Conceptos fundamentales*, Narcea, Madrid.
- (1992), *Campos de intervención en psicología social*, Madrid, Narcea.
- Foucault, M (1986) *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.
- Gadamer, H. G. (1977), *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca.
- Gergen, Kenneth J. (1991), “Hacia una psicología posmoderna” en *Investigación psicológica*, Vol 1, año 1, México.
- Giddens, A. (1984), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires.
- González Pérez, Marco Antonio y Mendoza García, Jorge, comps., (2001) *Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas*, Tec de Monterrey – CIIACSO, México.
- Habermas, J. (1982) *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
- (1984) *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.
- Ibañez, T. (1989) *El conocimiento de la realidad social*, Barna, Sendai.
- (1990) *Aproximaciones a la psicología social*, Barcelona, Sendai.
- (1994), *Psicología social constructivista. Textos recientes*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Marshall Berman (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México.
- Martínez, Adriana (2000) “Estética y memoria. Una propuesta desde el límite de la literatura y la filosofía”, María Noel Lapoujade (comp.), *Imagen, signo y símbolo*, Segundo Coloquio Internacional de Estética, Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- Mead, G. H. (1972), *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, Buenos Aires.
- Moghaddam, Pathali M. (1998), *Social Psychology*, W. H. Freeman and Co., Nueva York.
- Montero, M., coord., (1987) *Psicología política latinoamericana*, Panapo, Caracas.
- , coord., (1991) *Acción y discurso. Problemas de psicología política latinoamericana*, Eduven, Caracas.
- , coord., (1994) *Construcción y crítica de la psicología social*, Anthropos, Barcelona.
- Moscovici, S. (1985), *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*, Fondo de cultura económica, México.

- Moscovici, S., Mugny, G. y Pérez, J. A., eds., (1991), *La influencia social inconsciente. Estudios de psicología social experimental*, Barcelona: Anthropos.
- Smith, Eliot R. y Mackie, Diane M. (1997), *Psicología social*, Edit. Médico Panamericana, México.
- Munné, F. (1982), *Las psicologías sociales marginadas*, Hispano Europea, Barcelona.
- Myer, David G. (1995), *Psicología social*, McGraw Hill – Interamericana, México.
- Polanyi, M. (1962), *Personal Knowledge*, Chicago Press, USA.
- (1966), *The tacit dimension*, Peter Smith, Massachusetts.
- Ricouer, P. (1955) *Historia y verdad*, Encuentro, Madrid.
- (1966), *Freedom and nature: The voluntary and the involuntary*, Northwestern University Press, USA.
- (1981), *Hermeneutics and the human sciences*, Cambridge–Maison des Sciences de l'Homme, USA – Paris.
- (1985 – 87), *Tiempo y narración*, Cristiandad, Madrid, 3 vols.
- (1989), *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona.
- (1990), *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Docencia y Almagesto, Buenos Aires.
- (1996) *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México.
- (1997) “Paul Ricoeur: respuesta a mis críticos”, en Varios, *Paul Ricoeur and Narrative*, Universidad de Calgary, Canadá.
- (1999), *Lo justo*, Caparrós, Madrid.
- (2000), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, Buenos Aires.
- (2001) *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid.